

‘te doene tghene datmen verstaet’

Lekenwijsheid, stadse Stoa en vrijzinnig christendom tussen Reformatie en Opstand

Ruben Buys

‘Inderdaad’, bekent Lipsius aan zijn vriend Torrentius in een brief van mei 1584, ‘ik heb Seneca en de stoïcijnen bewonderd’.¹ Tijdgenoten hebben dat geweten ook: Lipsius’ absolute bestseller *De constantia libri duo* (1584)² was zó overdadig op stoïsche leest geschoeid dat sommige critici boek en schrijver zonder dralen van onchristelijkheid betichtten. Nu was kritiek op dat punt wel enigszins begrijpelijk, want in de eerste druk van het werk kwam zowat geen bijbelcitaat voor en werden de verschillen tussen Stoa en christendom, die er toch niet om liegen, wel erg voortvarend buiten gevecht gesteld.

De populariteit van *De constantia* was er niet minder om. Het werk kende in de loop der tijd wel zo’n tachtig drukken, waaronder vele vertalingen. Zo verschenen er al snel versies in het Frans (1584), Engels (1594), Duits (1599) en Pools (1600), terwijl in het eerste kwart van de zeventiende eeuw Spaanse (1616) en Italiaanse (1621) drukken zouden volgen.³ Ook de Nederlander werd binnen de kortste keren in de eigen moedertaal bediend; al in het oorspronkelijke uitgavejaar 1584 rolde onder de titel *Twee boecken vande stantvasticheyt* een schitterende vertaling (door Jan Moretus) van de beroemde Antwerpse persen van Christoffel Plantijn.

Lipsius was zeker niet de eerste die het oude gedachtegoed van klassieke stoïcijnen als Seneca, Cicero en Epiktetus ophaalde. Integendeel, het patroon van de lappendeken die het christendom door de eeuwen heen geworden is, kent vele stoïsche draden; draden die vaak al door de vroege kerkvaders werden ingeweven en vrijwel ononderbroken doorlopen tot op zijn minst in de vroegmoderne tijd.⁴ In de zestiende eeuw was een grootheid als Erasmus hevig gecharmeerd van Seneca en Cicero, terwijl ook andere geleerden (Valla, Agricola) zeker niet vies waren van stoïsche wijsheid. De invloed van de Stoa op de geleerdenwereld van de zestiende eeuw is al vaak gesignaleerd.

Nogal anders ligt de zaak als men specifiek kijkt naar de *Nederlandstalige* traditie van de wijsbegeerte in de zestiende eeuw. Over de Stoa-receptie in de volkstalige context van de Lage Landen is eigenlijk weinig bekend. Nu heeft de bestudering van de volkstalige wijsbegeerte van de Lage Landen sowieso veel van een ondergeschoven kindje weg. Pas als zij de Gouden Eeuw mogen betreden, lijken ideeënhistorici over het algemeen met overtuiging voor Nederlandstalige filosofie warm te lopen. Natuurlijk verdient deze eeuw van ongekende materiële, culturele en intellectuele rijkdom volop aandacht in het academische onderzoek. Maar tegelijk moeten we erop bedacht zijn dat de Nederlandse zeventiende eeuw ook soms de neiging heeft belendende percelen te overschaduwen of zelfs te annexeren. Met bedenkelijk gemak stelt zij zichzelf dan in het middelpunt alsof het voorbije tot haar

¹ ‘At Senecam et Stoicos admiratus sum. Certe ...’, schrijft Lipsius en gaat verder met op te merken dat zij ‘in de duisternis’ hun ogen net iets meer open hadden dan anderen; zie *Iusti Lipsi Epistolae* II 1983, brief 342 (6 mei 1584), r. 14-15 (p. 113).

² Justus Lipsius, *De constantia libri duo: qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Leiden 1584 (Chr. Plantijn).

³ Zie Lipsius 1948 (herdruk van de Moretus-editie uit 1584), p. V, noot 2.

⁴ Zie hiervoor bijvoorbeeld Verbeke 1983, p. 5v.

leiden moest en het toekomstige slechts in haar licht afdoende verklaring vindt. Zo wordt makkelijk het zicht verloren op het feit dat er ook vóór deze periode van Neêrlands trots sprake is van een behoorlijk dynamische wijsgerige traditie in de volkstaal. Een traditie die in ieder geval teruggaat tot de dertiende eeuw en waarin oude stoïsche ideeën een belangrijke rol speelden.

Het zijn totnogtoe vooral neerlandici geweest, die deze ideeënhistorische uitdaging van de periode vóór 1600 aangingen. Met name de laatste decennia is er onder hen wel een en ander te doen geweest over volksmoraal en burgerethiek in de late Middeleeuwen en de vroegmoderne tijd.⁵ Daarbij werden ook geregeld (neo)stoïsche momenten opgemerkt. Filosofisch-inhoudelijk bekeken blijven de bestaande bijdragen echter vaak erg algemeen, zodat voor de wijsgerig geschoolde ideeënhistoricus zich een studieveld van een verrassende ongereptheid opent.

Meer dan andere wijsgerige stelsels van de Oudheid heeft de Stoa altijd grote aantrekkingskracht uitgeoefend op een relatief brede laag van de bevolking, zowel in de Oudheid zelf als daarna. Een verklaring hiervoor wordt vaak gezocht in de intellectuele troost die zij zou bieden in tijden van onderdrukking, economische malaise of oorlog.⁶

In dat licht is het niet oninteressant om eens de blik te richten op het spannende en chaotische tijdvak tussen het op stoom komen van de Reformatie en het losbarsten van de Opstand. Welk karakter heeft de Nederlandstalige Stoa-receptie in deze hectische periode (laten we grofweg zeggen tussen 1520 en 1570)? We zullen ons hierbij beperken tot gedrukte werken in de Nederlandse landstaal. Bovendien richten we ons op werken met een duidelijk wijsgerige signatuur, zodat stoïsche elementen in bijvoorbeeld theologische traktaten, religieuze troostlectuur en literaire teksten uit deze periode buiten beschouwing zullen blijven.

M.A. Gillis' proloog bij Epiktetus' *Hantboecxken*

Wie zich voor de genoemde periode tussen Reformatie en Opstand afvraagt welk beeld Nederlandstalige gedrukte teksten nu opwerpen over filosofie en stoïcisme, stuit met genoegen op het voorwoord van Marcus Antonius Gillis bij diens vertaling van Epiktetus' *Encheiridion* (*Handboekje*). Voor de gehele periode tot 1600 is het een van de spaarzame plaatsen waar we in het Nederlands en door eigentijdse hand een gedrukte verhandeling vinden over aard, nut en beoefenaars van de edele kunst der wijsbegeerte. Interessant is bovendien dat wordt ingegaan op de verhouding tussen filosofie en theologie, een kennelijk actueel probleem waarover we ons verderop intensiever zullen buigen.

Ondertussen noteren we 1564 als drukjaar van Gillis' *Hantboecxken, leerende na der Stoischer filosofen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal*.⁷ Het bijbehorende voorwoord is even daarvoor, in mei 1563, door Gillis zelf vervaardigd en eigenlijk 'verpakt' in een opdrachtbrief aan Peter Heyns, schoolmeester te

⁵ Zie bijvoorbeeld de artikelenbundels Reynaert 1994 en Pleij 1991.

⁶ Zie bijvoorbeeld Lipsius 1983, p. 12, waar vertaler en inleider P.H. Schrijvers het zelfs heeft over de Stoa als 'crisisfilosofie'.

⁷ Gedrukt te Antwerpen bij Jan van Waesberge. Voor letterkundige informatie zie Boas 1918, p. 300. Boas concludeert dat Gillis zijn vertaling heeft gebaseerd op de Latijnse versies van Thomas Naogeorgus (1554) en Hieronymus Wolf (1560-1563, 3 dln.). Zie hiervoor p. 283v. Buiten Boas heeft naar mijn huidige kennis niemand over het *Hantboecxken* gepubliceerd.

Antwerpen en auteur van enige faam.⁸ Gillis had oog voor zijn publiek, want hij doet zijn best om deze opdrachtbrief (opdat ze *niet gheheel ydel noch onnut voer den Lesers en soude wesen*)⁹ om te toveren tot een zelfstandig traktaatje van in totaal twintig bladzijden.¹⁰ Het resultaat is een heuse introductie in de filosofie, gezien de bondigheid en het lage ‘instapniveau’ overduidelijk niet bedoeld voor een geleerd publiek.

Gillis begint eenvoudigweg door filosofie te vertalen als *Liefde der wijsheyt*. Het is dus de begeerte om alle dingen naar hun ware aard te kennen, want precies die kennis noemen we wijsheid.¹¹ De wijsbegeerte valt in drie delen uiteen, achtereenvolgens *Philosophia Naturale*, *Rationale* en *Morale*; moeiteloos herkennen we hier de traditionele trits van fysica, logica en ethica. Het belangrijkste is voor Gillis onbetwist de ethiek, die onderzoekt waarin het *opperste goet* gelegen is, om daaruit te leren *hoemen met alle dinghen leuen ende hem houden sal*.¹² Meteen geeft Gillis maar een samenvatting van die moraal, zoals zij ook door *sommighe* klassieke denkers op eigen denkkraft gevonden is:

(1) Datmen behoort Godt *ende* der naturen onderdanich te syne: (2) eenen yeghelycken soo veel als men conde wel te doene: (3) niemant te beschadighen: (4) d’ongelijck dat ons een ander doet patientelycken te verdraghene: (5) alle dingen die sonder onse schulden gheschieden int tgoede¹³ te nemene: (6) die dingen die tot des leuens nootdruft ghegheuen worden, te ghebruyckene oft mense niet en ghebruycte, ende die selue alsse God, oft die Fortuyne (ghelijck sij ghemeenlycken spreken) wedereyscht, ghewillichlycken wederom te geuene: (7) die meeste ghelucksalicheyt alleene in een gherust hertte, dat hem nergens in schuldich en kent te stellene: (8) ende ten lesten, datmen mettet Goddelycker regeringhe ende schickinghe der menschelycker dinghen, als die d’alderrechtveerdichste ende d’alderwijste, *ende* ons d’aldernutste is, al donct sy ons dicwils d’alderhertste te wesene, nochtās behoort te vreden te syne.¹⁴

Over het stoïsche karakter van deze bondige moraalleer komen we straks nog te spreken, nu echter interesseert ons meer wat Gillis zegt over het instrument waarmee vroegere denkers tot deze fraaie leefregels kwamen: *haer eyghen verstant ende menschelycke redene*.¹⁵ Gillis weet dat hij zich nu op glad ijs begeeft; meteen verklaart hij daarom allerm minst te willen beweren dat de rede, voorzover ze goed is, ook maar enigszins op zichzelf kan bogen. Nee, het is immers de algoede God zèlf die achter *alsulcken edelen gauen* schuilgaat.

Dit is de opmaat tot een redelijk genuanceerde theorie over de rede en haar staat. Gillis’ grondgedachte is dat de rede dan wel in Adam ernstig en onherstelbaar

⁸ Voor Heyns zie bijvoorbeeld *Nationaal Biografisch Woordenboek* 15, Brussel 1964-2002, kol. 338-342 (Ad. Meskens).

⁹ *Hantboecxken*, p. A2 verso.

¹⁰ De proloog van *Hantboecxken*, uitgegeven in kwarto-formaat, loopt van A2 recto tot en met B3 verso.

¹¹ *Hantboecxken*, p. A3 verso.

¹² *Hantboecxken*, p. A4 recto.

¹³ Bedoeld zal zijn: ‘int goede’ of ‘in tgoede’.

¹⁴ *Hantboecxken*, p. A5^r (nummering toegevoegd).

¹⁵ ‘Deser sommighe [namelijk sommige van de Philosophen] hebben alleenlycken met haer eyghen verstant ende menschelycke redene [deze leringen] beuonden ende achterghelaten (...)’, zie p. A4^v-A5^f.

beschadigd is, maar niettemin zeer waardevol – een gedachte waarvoor ter plaatse ook bijbelwoorden worden aangevoerd.¹⁶ De rede is, *al is sy grootelycken ghekrenct inden mensche*, het legitieme middel voor het *ondersoecken ende bevinden der waerheit* – voor het bedrijven van filosofie dus. Maar de rede bevindt zich in een lastig parket. Want hoe uitmuntend een mens zich moreel ook ontwikkelt, *daer en blyuen noch veel reliquien inne sijnder aengheborene crancheit*¹⁷ zodat de rede altijd onder de passies (*gheneychtheden* of ook wel *gheneychlycheden*) gebukt gaat. Onze passies worden dus weer eens te kijk te gezet als verraderlijke leidsmannen voor de naar zaligheid en zielenrust strevende mens.

Maar de passionele gesteldheid van de mens treft niet als enige blaam. De doorn van de zonde heeft namelijk ook de menselijke rede zèlf vergiftigd. We krijgen Gillis' opvatting hierover scherper in het vizier als we bezien hoe hij filosofie afzet tegen theologie. In Gillis' ogen bieden beide zicht op de ware leefgeboden: wat de theologie aan morele regels via schriftuurlijke openbaring verkrijgt, bereikten sommige antieken door een uitnemende training van hun verstand en een onberispelijke leefwijze. Bovendien verwierf de filosofie *deur dlicht van deser Redenen* bepaalde inzichten over de werkelijkheid die wonderlijk goed overeenkomen met wat de theologie leert, zoals *datter een God is deur wien alle dinghen gheschapen sijn, ende onderhouden worden*.¹⁸ Het probleem is alleen dat er in de geschiedenis ook bewust ongelovige filosofen zijn aan te wijzen, of denkers die Gods bestaan weliswaar niet wilden ontkennen maar niettemin van de uiteindelijke onbewijsbaarheid van dat leerstuk overtuigd waren. Atheïsme en scepticisme zijn dus positieve mogelijkheden binnen de filosofie. Waar het kennis over goddelijke zaken betreft, is wijsgerige activiteit kennelijk geenszins boven twijfel en onzekerheid verheven. Het komt erop neer dat de natuurlijke rede *in tghene dat aldermeest van noode is te wetene, alderminst vermach*.¹⁹

Nu is dat natuurlijk niet zo erg zolang de rede haar grenzen in acht neemt. Maar dat is nu juist vaak niet het geval. Vrolijk treedt de rede buiten de haar door God en zondeval gestelde oevers om hoger gelegen gronden te bevoelen. En daar stelt ze zich

seer dapperlycken teweer tegen alle tghene dat de H. Schrifture seyt van God ende vā het schepsel des werelts ende des menschs, van synen val (...) ende oprechtinge, van die salicheit der ghelooigher, ende verdoemenisse der onghelooigher, ende vande verrysenisse des vleeschs.²⁰

De rede heeft dus de onhebbelijkheid haar grenzen niet als bindend op te vatten. Volgens Gillis leren de theologen daarom terecht dat de rede zich niet moet inlaten met *Goddelycke dingen*.²¹

Welk beeld van filosofie komt uit dit alles naar voren? Wel, filosofie is voor Gillis een redelijke activiteit, ingeklemd tussen de passionele gesteldheid van de mens en

¹⁶ Zie p. A5^v-A6^r, met name Paulus.

¹⁷ *Hantboecxken*, p. A6^r.

¹⁸ *Hantboecxken*, p. A6^v.

¹⁹ *Hantboecxken*, p. A7^r.

²⁰ *Hantboecxken*, p. A7^r.

²¹ Gillis wijst ook op Paulus 'diese als sy [de rede] wilt na haer vernuft oordeelen vande Godlycke dingen, noemt te wesen, ercheyt ende ydelheyt, sotheyt ende verkeertheyt des verstants, vervoeringe, ende ydel wijsmakinge', zie p. A7^v.

het absolute geloofswoord van de theologie. Het domein van de *gheneychtheden* moet worden gemeden vanwege de verraderlijke aard van de eigen emotionele huishouding. Van het domein van de *Goddelycke dingen* moet de rede zich eveneens verre houden, hier om hoogmoed en heiligschennis voor te zijn. De *Liefde der wijsheyt* is dus een behoorlijk hachelijke onderneming die alleen kan welslagen als de rede het juiste midden weet te houden.

Maar als de rede in zo'n gevaarlijke positie verkeert, waarom haar dan niet maar zo min mogelijk ingezet? Waarom de filosofie dan niet voor alle zekerheid helemaal terzijde geschoven? Wel, in Gillis ogen heeft de filosofie een zeer speciale functie: zij leert de waardevolle les van onze onoverkomelijke *crancheyt ende onvermoghén*. Goed gebruik van de rede leidt tot zelfkennis, wat meteen het doel is van kennis überhaupt.²² Dit vermogen van de rede geeft overigens geen enkele aanleiding tot eigenwaan; het is een door de Heilige Geest bewerkstelligde *inwendigher verlichtinge* die maakt dat de rede ziet waarvoor zij eerst blind was. Slechts aan de hand van deze inwendige werking van de Heilige Geest komt de mens los van zijn passies en wordt hij rechtvaardig.

Gillis' proloog en de Stoa

Totnogtoe hebben we onze blik gericht op de meer formeel-technische kant van Gillis' opvatting over filosofie: haar indeling, domein en functie en haar verhouding tot de theologie. Maar in zijn proloog geeft Gillis ook een inhoudelijke bepaling van de wijsbegeerte, zoals al bleek uit de acht geciteerde leefregels. In grote lijnen neemt dit, we merkten het reeds kort op, een stoïsche vorm aan. Niet volkomen onverwacht natuurlijk, als je bedenkt dat de proloog hoort bij een vertaling van Epiktetus.

Maar hoever reikt Gillis' stoïsche vrijage nu precies? Laten we met het makkelijkste beginnen. Als we kijken vanuit de genoemde driedeling van de filosofie, die trouwens ook door de Stoa zelf wordt gehanteerd,²³ dan valt meteen op dat Gillis *niet* aan de stoïsche fysica ontleent. Begrijpelijk, want klassiek-stoïsche leerstukken als de eeuwige cyclus van de kosmos combineren nu eenmaal niet erg goed met een christelijke insteek. En zelfs de flexibelere christen zou het moeite kosten om het bijbelse godsbeeld te rijmen met de klassiek-stoïsche trits van determinisme, materialisme en panentheïsme. Een flinke eeuw later zou Spinoza deze antieke draden weer oppakken en ze tot één geheel vlechten met een denkkraft die die van Gillis ver overstijgt en überhaupt maar zelden gevonden wordt. Gillis echter rept met geen woord over de fysica. Niet voor niets stelde Gillis al eerder in de proloog de moraal boven de fysica. Voorwaar geen nieuwe zienswijze, maar wel een welkome voorstelling van zaken voor een pleitbezorger van een stroming wier fysische standpunten nou niet direct gretig aftrek vonden bij een christelijk publiek. Om van de bevoegde instanties nog maar te zwijgen.

Gillis pikt dus de ethische krenten uit de stoïsche pap. Uit de geciteerde acht leefregels distilleren wij:

1. berusting als de juiste en meest gelukkige mentale houding in de branding van het leven (leefregel 7 en 8). Epiktetus zegt: 'Verlang niet dat alles wat er gebeurt, precies zo gebeurt als jij dat wenst, maar wens slechts dat alles gebeurt zoals het nu eenmaal

²² 'dwelck het eynde der kennissen is', *Hantboecxken*, p. A8^v.

²³ Zie bijvoorbeeld Van Dolen 1994, p. 82v.

moet gebeuren, en je zult slagen in het leven'.²⁴ Volgens Seneca is het zelfs een 'grote troost met het universum meegevoerd te worden'.²⁵ De wijze kan uiteindelijk een absolute gemoedsrust deelachtig worden: *apatheia*.

2. die typische nadruk op de gebondenheid aan de natuur en de plicht naar de natuur te leven (regel 1). Voor keizer-filosoof Marcus Aurelius moet de mens zich altijd bewust zijn van zijn particuliere natuur, de Universele Natuur en de verhouding daartussen, oftewel 'wat voor deel je eigen natuur is van wat voor geheel'. Alleen zo kan je altijd doen en zeggen 'wat in overeenstemming is met die natuur waarvan je deel uitmaakt'.²⁶

3. het opvatten van geld en goed, lijf en leden als gulle godengiften die men in blijdschap en vrijmoedigheid mag gebruiken, maar waaraan men zich beter niet hecht (regel 6). Volgens Seneca bezit de mens slechts de deugd werkelijk, de rest heeft hij 'in bruikleen'.²⁷

4. een strikte scheiding tussen wat binnen en wat buiten de mens gebeurt (regel 5). 'Bedenk', spoort Marcus Aurelius ons aan, 'dat de omstandigheden zelf geen greep hebben op de ziel, maar onbeweeglijk buiten staan en dat de last die je ervan hebt alleen voortkomt uit wat je er zelf, van binnen, van vindt'.²⁸ De wijze neemt het externe als gegeven aan en richt de aandacht op zijn *houding* daartoe.²⁹

Gillis verwijst in zijn proloog dus naar een aantal belangrijke ethische inzichten van de Stoa. Maar ook puur ethisch gezien huldigt Gillis geen onversneden stoïsch standpunt. Het essentiële verschil schuilt in de antropologische uitgangspositie. De Stoa predikt namelijk de mogelijkheid van de menselijke volmaaktheid. Zoals bekend wordt de wereld beheerst door een redelijk principe, althans voor de stoïcijnen, die dit principe identificeren met God.³⁰ De mens heeft deel aan deze universele redelijkheid en zo aan het goddelijke. Derhalve ligt voor de mens de weg naar God open. Het welslagen van die 'heilsgang' heeft hij bovendien zelf in de hand. De opgave van de naar goedheid strevende mens bestaat uit het ontwikkelen van zijn redelijke vermogens. Het streven van de echte stoïcus is dan ook gericht op het doden van de emoties, die hem het redelijke zicht op de ware toestand van mens, God en universum zo jammerlijk ontnemen. Slechts zo bereikt hij de staat van *apatheia*: de absolute gemoedsrust van de wijze. Kennis speelt hier een cruciale rol. Immers, omdat emoties voor de Stoa per definitie met verkeerde oordelen samenhangen, is het verkrijgen van juiste kennis het uitgelezen middel om jezelf op het goede spoor te zetten en de passies te bedwingen. Door een juist inzicht in de werking van het universum zal de mens niet meer in de verleiding komen verkeerd te oordelen over externe indrukken, zodat emoties geen kans meer krijgen lichaam en geest te beheersen.

Laten we ondertussen niet te bescheiden denken over de pretenties van de Stoa. Aangezien de mens via de rede een directe toegang tot het goddelijke heeft, ja in essentie zelfs aan dat goddelijke regelrecht deel heeft, kan de wijze ook tot goddelijke

²⁴ Epiktetus, *Zakboekje*, viii; vert. Van Dolen 1994.

²⁵ Seneca, *De providentia*, v, 8; vert. Janssen 2001.

²⁶ Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities*, bk. 2, 9; vert. Mooij-Valk 2002. Voor het Stoïsche natuurbegrip, zie bijvoorbeeld Van Dolen 1994, p. 83v. en 90.

²⁷ Seneca, *De constantia sapientis*, v, 5; vert. Janssen 2001. Iets vergelijkbaars treft men aan in *De providentia*, v, 6 en Epiktetus, vii.

²⁸ Marcus Aurelius, *Persoonlijke notities*, bk. 4, 3; vgl. bijvoorbeeld 6, 41; Epiktetus, i en v.

²⁹ De resterende drie van Gillis' leefregels zijn niet specifiek stoïsch dan christelijk (maar zeker ook niet christelijker dan stoïsch); ze behelzen naastenliefde (regel 2 en 3) en lijdzaamheid (regel 4).

³⁰ De stoïcijnen gebruiken vele namen voor het goddelijke principe, zie bijvoorbeeld Van Dolen 1994, p. 82-84.

hoogten stijgen. Dat betekent dat de mens zijn eigen volmaaktheid kan bewerken. Natuurlijk is het bereiken van *apatheia* of absolute gemoedsrust een zeer uitzonderlijke gebeurtenis en de wereld kent maar weinig wijzen. Maar duidelijk is dat de Stoa het bestaan van dergelijke wijzen niet onmogelijk acht en dat de weg tot goddelijkheid principieel openligt voor het mensengeslacht. Voor de Stoa kan de mens volmaakt goddelijk en daarmee goddelijk volmaakt worden.

Deze opvatting van de menselijke ‘volmaakbaarheid’ is natuurlijk niet zomaar met een christelijke benadering te combineren. Geen wonder dus, dat Gillis probeert het gevaar te keren dat dit voor de ontvangst van zijn vertaling zou kunnen betekenen. In de proloog wordt onderhuids steeds gepoogd juist dit aspect van het door Gillis zo bewonderde stoïsche denken te verhullen en te vergoelijken.

Zorgvuldig stelt hij daartoe eerst zijn eigen positie veilig door de filosofie onder de theologie te stellen; de rede is immers onherstelbaar beschadigd en de ‘natuurlijke’ weg tot God is zo geblokkeerd. Nu erkent ook de Stoa weliswaar het bestaan van blokkades, maar daar vormen de passies de enige hindernis en één die zelfs nog te verhelpen is ook! Ondenkbare voor Gillis. Resultaten van redelijke onderzoekingen zijn nooit volledig zeker, althans waar het goddelijke zaken betreft. Bovendien lapt de ratio haar grenzen maar al te vaak aan haar laars. En goed gebruikt laat de rede ons wel Gods wil kennen, maar *daer wtte leertse ons kennen onse crancheit ende onvermogen, om den seluen ons ghelijck te makene*.³¹ De mens is dus essentieel van God te onderscheiden. Er is een helpende hand van geloof, van openbaring nodig. Geloof en niet de rede vormt daarmee het sluitstuk tussen God en zijn mensenkinderen.

Hiermee geeft Gillis nu wel te kennen dat hijzelf uit degelijk christelijk hout gesneden is, zijn geliefde stoïcijnen zijn er nog niet mee gered. Dat is de volgende stap die in de proloog wordt ondernomen. Deze stap neemt de vorm aan van een confrontatie en uiteindelijk gedeeltelijke conformering van de stoïcijnsse ethiek met het verchristelijkte aristotelisme van Gillis’ dagen. Listig begint Gillis met toe te geven dat aristotelici³² de stoïsche leer over het algemeen geen warm hart toedragen. Ook geeft Gillis toe dat dat ergens wel begrijpelijk is, omdat Aristoteles toch wel andere accenten legde:

[Aristoteles] die alsoo der deucht ende wijsheyt het principaelste toeschreef, dat hy daer en tusschen niet en loochende deur des lichaems welvaart, ende der Fortuynen gauen, die ghelucksalicheyt vermeerdert ende verciert te wordene, ende een onderscheit stelde tusschen eenen Godt ende eenen mensche, ende de gheneychlycheden vander naturen ghegheuen, niet af en snede maar besnede, ende alsulcken goeden ende wysen man stelde, niet diemen eer ghewenschen conde dan ghevinden, maer diemen noch inde werelt vinden conde.³³

Aristoteles’ leer verschilt volgens Gillis dus op minstens vier belangrijke punten met die van de stoïcijnen. Voor Aristoteles kunnen lichamelijke welstand en de willekeurige gaven van de Fortuin evengoed aan een moreel gelukkig leven bijdragen. Ook zijn God en mens principieel verschillend. Voorts acht hij een *volledige* verwerping van de passies onnodig, omdat de passies nu eenmaal intrinsiek deel

³¹ *Hantboecxken*, p. A8^v.

³² ‘... vele gheleerden (...) dyen Aristotelis leeringe beter aenstaet ...’, zie *Hantboecxken*, p. B[C]2^f.

³³ *Hantboecxken*, p. B[C]2^{r/v}.

uitmaken van ons menszijn. En tenslotte hanteert Aristoteles een realistische definitie van de wijze.

Dat zijn natuurlijk best fundamentele verschilpunten. Maar, en hier begint Gillis zijn tegenaanval, Aristoteles vond óók (en de scholastici zeggen het hem na) dat men het beste leert van het meest perfecte voorbeeld, *gelijcmen (...) als men een punct van eenen messe wilt rechten, niet alleen recht, maer ouer dander syde buycht, om dat het recht blyuen staen soude*. En precies dát is wat de Stoa volgens Gillis met haar mensleer beoogt. Dáárom leert zij zo streng de plicht tot totale aflegging van de passies en predikt ze de mogelijkheid daar ook volledig in te slagen, want zelfs *dàn can men noch nauwelycken een matinge der affectien (...) ghecrygen*. Eigenlijk leert de Stoa *matiging* van de lusten, maar om dat te bereiken moet zij de *totale afsterving* van de passies eisen en de mens de mogelijkheid van totale volmaaktheid voorspiegelen.

Om de stoïsche moraalleer acceptabel te maken gooit Gillis het dus over de boeg van de functionele overdrijving: de leer van de menselijke ‘volmaakbaarheid’ is een broodnodige retorische truc: *Want ick laet my duncken, dat hier omme die Stoici soo hooghe ende wonderlycken ghesproken hebben, op datse na der Cooplieden ende Aduocaten maniere, tghene dat onrecht is [het onredelijke] eyschende, dat recht is [het redelijke] souden vercrygen*.³⁴ Een sterk staaltje wijsgerig handjeklap, kortom. Gillis vult dit aan met een soort bewijs uit het ongerijmde. Immers, als dit niet de achterliggende strategie van de stoïcijnen zou zijn, dan zouden ze wel de botste en onbeschaamdste aller mensen zijn:

d’alderbotste, segghe ick, in dyen sij oock aen hun seluen niet ghemerct en hebben, dat aldusdanige volmaectheyt des menschen nature (soo sy nu ghestelt is) verre te bouen ghaet: ende d’alderonbeschaemste, ist datse anderen menschen hebben willen raden *ende* wijsmaken, tghene datse hunseluen noch niet en hadden connen te verstaen gheuen, om metten wercken te volbrenghe. Want al ist datter sommighe seer ghepresen gheweest zijn ouermits haer vromicheyt vā leuen, ende versmadinge deser eertscher dinghen, als veurtyden Zeno Cit[r]ejus, *ende* lange daer nae dese Epictetus, *ende* meer andere: nochtans en souden se selue niet connen gheseggen, datse den Reghel van hunder leeringhen geheelycken onderhouden hebben.³⁵

Voor Gillis is het zonneklaar: omdat het schier onmogelijk is de eerbiedwaardige stoïcijnen van leugenachtigheid of gebrekkige zelfkennis te beschuldigen, kàn het niet anders of ze hadden een dieperliggende bedoeling met de extreme aspecten van hun antropologie.

Ondertussen plaatst Gillis’ kennelijke bewustheid van de verschillen tussen stoïsche en christelijke mensvisie de proloog wel in een wat ander daglicht. Nu wordt opeens duidelijk dat Gillis niet enkel schrijft om zijn publiek te instrueren over filosofie en Stoa, maar ook een verborgen agenda voert. De proloog is niet enkel een ‘objectieve’ inleiding tot de wijsbegeerte voor *den Leser der Heydenscher filosofen boecken*, maar tegelijk een handige voorbereiding van publiek en ongetwijfeld ook

³⁴ *Hantboecxken*, p. B3^r. Zie voor een waarschijnlijke achtergrond van het *wonderlycken* spreken van de Stoa en hun inzet van *Paradoxa (...)*, dat zijn *Wonderredenen*, zoals Gillis elders meldt (B[C]2^r), Spies (1999), p. 59v.

³⁵ *Hantboecxken*, p. B3^r’.

controleerende instanties op een denken dat niet op alle punten de christelijke nestgeur draagt.³⁶

Stadse Stoa in late Middeleeuwen en vroege Renaissance

Maar als Gillis zich tot slinkse strategie genoodzaakt zag teneinde zijn wijsgerige voorkeuren veilig aan de openbaarheid prijs te kunnen geven, betekent dat dan dat deze stoïsche *Sitz im Leben* nieuw en nog niet reçu was voor een Nederlandstalig publiek? Niets is minder waar. Tegen de tijd dat de Antwerpse vertaler het *Hantboecxken* zo omzichtig op de markt brengt, hadden belangrijke elementen van het stoïsche denken al lang een min of meer vaste plaats verworven in de volkstalige context. Voor de Lage Landen kan men deze stoïsche lijnen minstens zover terugvoeren als de dertiende eeuw, naar Jacob van Maerlant, die met zijn enorme oeuvre zonder twijfel tot de grootste Nederlandse schrijvers aller tijden gerekend moet worden. Maerlants hoofdwerk *Spiegel historiael*, een wereldgeschiedenis geschreven tussen 1283 en 1288 en eigenlijk een bewerking van de *Speculum Historiale* van Vincent van Beauvais, is voor een deel als een concrete gedragsethiek te lezen.³⁷ Het omvangrijke werk ruimt aan het eind van het eerste deel een opvallend grote plaats in voor een bespreking van werken van (pseudo)senecaanse hand, waarbij Seneca met name wordt ingezet om Maerlants grote ethische les van matiging en rationele zelfcontrole aan een lekenpubliek van gegoede burgerij en adel te presenteren.³⁸

Wie so der wijsheit wille volgen,
Wiltu bliven onverbolgen
Ende met rechter redene leven,
Du moetster toe dijn herte geven
Te vorpeinsene ende te vorwegene
Al dat di mach comen te jegene,
Ende alle dinghen hebben waert
Nader rechter naturen aert,
Niet nader liede tale,
Die gerne spreken recht ende wale;
Want dat es dattu weten sout,
Men heet dat goet en hevets scout,
Ende sulke dinc dat niet en dooch,
Dat wert es van prise hooch.³⁹

Natuurlijk moeten we oppassen met het Stoa-label. Maerlant zag zichzelf niet als stoïcijn. Sterker nog: van het onderscheiden of herkennen van de Stoa als een aparte denkschool, waaraan vastomlijnde ideeën en specifieke personen toegeschreven kunnen worden, blijkt in zijn werk niets. Ook de geleerde wereld in het algemeen toont in deze periode lang niet altijd een bewuste onderkenning van een dergelijke stoïsche traditie in het klassieke denken.⁴⁰ Seneca werd bijvoorbeeld over het

³⁶ Zoals in die periode gebruikelijk, werden ook Gillis' vertalingen vóór uitgifte officieel gecontroleerd.

³⁷ Zie Van Oostrom 1997, p. 291.

³⁸ Zie met name Van Oostrom 1997, p. 279-291.

³⁹ *Spiegel historiael*, eerste partie, boek 8, kap. 34 (*Seneca van groter wijsheden*), r. 1-14; De Vries/Verwijs 1863, dl. I, p. 412.

⁴⁰ Zie Ebbesen in: Strange 2004, p. 108-109.

algemeen voor een protochristen gehouden; een aannemelijke opvatting in het licht van zijn veronderstelde briefwisseling met Paulus.⁴¹

Hoe dit ook zij, in zijn aanwending van Seneca staat Maerlant niet alleen. Van de dertiende tot de vijftiende eeuw heeft het volkstalige prediken van een aan de stoïcijnen ontleend en op leken gericht evangelie van matiging en rationeel emotiemanagement veel weg van een mantra.

In de vijftiende eeuw treedt er een verandering op, althans volgens Herman Pleij, de specialist van de laatmiddeleeuwse stadscultuur in de Lage Landen. We zijn dan in een periode beland waarin de stedeling zich tot op grote hoogte heeft geëmancipeerd tot iemand met een eigen emotionele, materiële en ook intellectuele massa. Hij heeft een individualiteit gevonden, ontwikkeld of geconstrueerd, die dan wel niet aan onze huidige conceptie daarvan gelijkgesteld mag worden, maar niettemin al behoorlijk ver afstaat van de zelfconceptie van de traditionele ‘derde stand’. En het verschil met die ‘boeren en buitenlui’ wordt door de stadsbewoner uiteraard van harte gecultiveerd, zoals ook ten opzichte van adel en geestelijkheid een eigen positie en identiteit wordt bevochten. In dit zoeken naar een eigen, stadse identiteit – een beschavingsoffensief, zoals Pleij dat wel noemt – is een leidende rol weggelegd voor het literaire geweten van de laatmiddeleeuwse stad: de rederijkerij.⁴² Enthousiast slaan rederijkers zich de mantel van volksopvoeders om en wanneer zij toegeven aan hun opvoedkundige neigingen, zetten zij bijzonder graag een burgermoraal in die sterk op praktische levenslessen is gericht. Lessen voor de *stadse* praktijk, wel te verstaan. In deze context krijgt de herneming van de klassieke Stoa naast matiging en rationele controle de extra dimensie van het bestrijden van Vrouwe Fortuna, die haar ellendige strooigoed met wrede willekeur uitdeelt.⁴³ Juist de stadsbewoner – en dan met name de koopman – weet zich aan ’s levens wrange wisselvalligheden onderworpen en heeft daarom intellectueel behoefte aan het risico-management dat de Stoa in de vorm van redelijke zelfhandhaving aanbiedt. De Stoa geeft zo ideologische ondersteuning aan een maatschappelijke constellatie die zwaar op handel leunt. In de rederijkse literatuur wordt de rede, het onderscheidend vermogen van de mens, dan ook stevast opgevoerd als remedie tegen de wispelturigheid van Vrouwe Fortuna:

Het gebruik maken van het instrument der rede, waarmee de mens pas waarlijk de bedoeling van Gods schepping realiseert, impliceert een gedrag dat getuigt van verdraagzaamheid, lijdzaamheid, geduld en aanvaarding ten overstaan van de wereldse stormen, met de bijbehorende standvastigheid.⁴⁴

De rede blijft hierbij niet staan bij een bewerken van lijdzame aanvaarding van de minder tot blijdschap uitnodigende kanten van het leven, maar biedt zich tevens aan als instrument om het lot met frisse strijdbaarheid tegemoet te treden; rationeel gedrag kan de invloed van Vrouwe Fortuna inperken.⁴⁵

⁴¹ Zie bijvoorbeeld Verbeke 1983, p. 8; vgl. Van Oostrom 1997, p. 280 en 285.

⁴² Voor een fraaie beschrijving van het beschavingsproces in de laat-middeleeuwse stadscultuur in de Lage Landen (en dan met name Brussel), zie Pleij 1988. Voor de cruciale rol die de rederijkerij in de vijftiende eeuw gaat spelen in de cultivering van de burgerij, zie m.n. p. 183v.

⁴³ De conceptie van de Fortuin maakt in de Middeleeuwen en vroeg-moderne tijd overigens een interessante verandering door, waarbij Fortuna steeds minder de verdeelster van geluk en rampspoed is, maar steeds eenzijdiger als een *kwade* macht ‘naast’ God komt te staan, die dan met name ongeluk en verderf zaait. Zie over deze ontwikkeling Pleij 1982, p. 37v.

⁴⁴ Pleij 1985, p. 81.

⁴⁵ Pleij 1985, p. 89; Pleij 1982, p. 34v.

Pleij stelt voor om het werk van de rederijkers op te vatten als ‘uiting van een dynamisch vroeg-humanisme in de Lage Landen’.⁴⁶ Deze visie fundeert hij op de herkenning van een aantal (neo)stoïsche uitgangspunten die de rederijkers van de vijftiende eeuw met dit humanisme zouden delen. Hier wordt dan natuurlijk het humanisme van eigen bodem bedoeld, dat tot in de zestiende eeuw niet al te veel van doen heeft met de classicistische uitbundigheid van over de Alpen, maar haar wortels eerder vindt in introspectieve vroomheidsbewegingen als de Moderne Devotie.

Naast het opvoeren van de rede als ‘het remediërende wapentuig tegen de grillen van Fortuna’,⁴⁷ signaleert Pleij een neo-stoïsche overeenkomst tussen rederijkerij en vroeg-humanisme in de grote nadruk op persoonlijke introspectie. Slechts via een accurate en deemoedige zelfkennis kan de mens tot zichzelf komen en worden de passies aan de rede onderworpen. Tenslotte ziet Pleij ook stilistische overeenkomsten. Zo bedienen de rederijkers zich graag van het voertuig van de allegorie.⁴⁸ Hierin is de dichter-figuur aan ellendige somberheid ten prooi of zelfs aan regelrechte melancholie onderhevig, om vervolgens door een personificatie van de Rede doortastend bij de kladden gepakt en tot de orde geroepen te worden. Hierdoor tot zinnen gebracht, schrijft de dichter over zijn herwonnen levenslust en betoont hij zich een gewillig doorgeefluik van de pasverworven wijsheden die hem zo succesvol uit zijn ellendige staat haalden en hem nu tot zoveel voordeel strekken. Deze allegorische figuur doet sterk denken aan Boëthius’ *De consolatione philosophiae*, een werk van weliswaar veel ouder datum (zesde eeuw na Christus), dat echter juist in de vijftiende eeuw tweemaal in het Middelnederlands wordt vertaald.⁴⁹ Strikt genomen is deze invloedrijke dialoog geen Stoïsche tekst; Boëthius heeft vrijelijk geput uit christelijke, platoonse/platonistische en andere bronnen. Maar de tekst bevat belangrijke stoïsche elementen;⁵⁰ historisch gezien is Boëthius voor het christelijke Westen zelfs een van de belangrijkste doorgeefluiken van stoïsche ideeën geweest. Wèl direct uit stoïsche stal is *Der foertuynen troest* (1512), een bewerking van een Franstalige uitgave van Seneca’s *De remediis fortuitarum*.⁵¹ In deze bewerking door Thomas van der Noot wordt de aard van Fortuna dialogisch onder de aandacht gebracht door de personificaties van rede (*Relijckeyt*) en gevoel (*Ghevoelijcheyt*). Onnodig te vermelden dat de rede zich via stichtelijke terechtwijzingen troostend jegens *Ghevoelijcheyt* opstelt. Als rederijkse teksten met een duidelijk stoïsche inslag noemt Pleij verder nog *De stede der vrouwen* (1475), het *Ridderboec* (ca. 1415), het *Exempel van Redene en de Broesche Mensche* (tweede helft vijftiende eeuw) en het *Boeck van den pelgherym* (bekend zijn vijftiende-eeuwse handschriftelijke kopieën van deze veertiende-eeuwse tekst, alsook drukken in 1486, 1498 en 1512).⁵² In al deze werken komt de lezer volgens Pleij hetzelfde beeld tegen van de introspectieve rede als remedie tegen eigen passie en fortuinlijke willekeur, aangepast aan context en beleavingswereld van de beter gesitueerde laatmiddeleeuwse burger. Pleij: ‘Heel bewust [wordt] het door de middeleeuwen getransporteerde Klassieke gedachtegoed der Stoïci aangepast en toegesneden op de eigen actualiteit van de stedelijke

⁴⁶ Pleij 1985, p. 67.

⁴⁷ Pleij 1985, p. 83.

⁴⁸ Pleij 1985, p. 66.

⁴⁹ Eén uitgave betreft de 1485-incunabel door de Gentse drukker Arend de Keysere, met zeer uitgebreid commentaar van de anonieme vertaler. Zie bijvoorbeeld Goris 2000.

⁵⁰ Zie bijvoorbeeld Brouwers inleiding bij zijn Boëthius-vertaling (Brouwer 2000, p. 43v.).

⁵¹ Zie over dit werk Pleij 1982 en dan met name p. 27-28 en 34v.

⁵² Pleij 1985, p. 75, incl. noot 16.

gemeenschappen in de Lage Landen'.⁵³ Bovendien, ook in *verhalende* stedelijke teksten (romans, novellen) zouden deze (neo)stoïsche lijnen te herkennen zijn.⁵⁴

Dit stedelijk stoïcisme van de vijftiende eeuw is gericht op de stadse elite. Voor deze materiële en intellectuele bovenlaag van de stedelijke populatie in de Lage Landen is de door rederijkse teksten voorgespiegelde oefening in redelijkheid (of het spreken daarover) tegelijk ook een onderscheidingsmiddel; een instrument waarmee zij zich kan afzetten tegen lagere stedelijke klassen, die hun soelaas eerder zoeken bij modern-devotionele lectuur van meer catechetische en praktisch-instruerende aard.⁵⁵

De belangrijkste vaststelling voor de situering van Gillis' proloog is dat stoïsche elementen al vanaf de dertiende eeuw een belangrijke rol spelen in de volkstalige traditie van de Lage Landen. De dragende gedachte is dat de mens opgeroepen moet worden het leven op rationele wijze op zich te nemen; de passies dienen ingetoomd en beteugeld te worden. Bovendien is Mate de deugd die vóór alles moet worden nagestreefd:

Hi es gheboren in rike gevouch,
Die hem selven es ghenouch.⁵⁶

In de vijftiende eeuw wordt, zoals gezegd, aan deze benaderingswijze een nieuwe dimensie toegevoegd, als ook het fortuin in de redelijke *locus of control* betrokken wordt. De actualiteit van de laatmiddeleeuwse of vroegmoderne stedelijke samenleving maakt het probleem van de wisselvalligheid en oneerlijkheid van het leven hoogst actueel en een stoïsche oplossing daarvan via redelijke controle erg aantrekkelijk. Bovendien wordt de stoïsche gerichtheid op introspectie door de rederijkers hernieuwd naar voren gehaald, netjes in de pas met het contemporaine streven van Moderne Devoten en neo-stoïsch gerichte vroege humanisten.

En in een tijd waarin het alledaagse leven zich kenmerkte door een 'wankele stemming van ruwe uitgelatenheid, hevige wreedheid, innige vertederding', zoals Johan Huizinga dat zo mooi schildert,⁵⁷ valt er voor de Stoa, met haar nadruk op gelijkmatigheid en redelijke beheersing, natuurlijk ook nog wel winst te behalen.

Zestiende-eeuwse taalliefde en voortschrijdend burgerschap

Met zijn *Hantboecxken* voegt Gillis zich dus in een volkstalige traditie die tot de dertiende eeuw teruggaat. Net als voorheen is er kennelijk behoefte aan de stoïsche waarden van mate, redelijkheid en berusting. Gillis brengt zijn vertaling in een tijd die ook bijna schreeuwt om de stoïsche remedie. In het begin van de zestiger jaren van de zestiende eeuw is de Reformatie zich nog volop aan het ontvouwen, terwijl de Opstand al aan de deur staat. Oorlog en vrede liggen dicht bij elkaar, gaan soms hand in hand. Roeriger tijden zijn er voor de Nederlanden nauwelijks denkbaar en de situatie brengt ook voor de hogere stadse kringen grote onzekerheden en risico's met zich mee. Immers, kooplui zijn voor hun handel sterk afhankelijk van stabiliteit en

⁵³ Pleij 1985, p. 85.

⁵⁴ Pleij 1985, p. 85 en 87.

⁵⁵ Pleij 1985, p. 66.

⁵⁶ *Spiegel historiael*, eerste partie, boek 8, kap. 36 (*Seneca van ghematen*), r. 13-14; De Vries/Verwijs 1863, dl. I, p. 415.

⁵⁷ Huizinga 1999, p. 13.

rust, terwijl veel geleerden en kunstenaars het in de regel wel zo prettig vinden als hun uitingen niet al te driftig op maatschappelijke gewenstheid en ‘regimevriendelijkheid’ worden gecontroleerd. De gewenste stabiliteit en vrijheid zijn in die tijd allesbehalve vanzelfsprekend. In 1560, bijvoorbeeld, worden in Gillis’ standplaats Antwerpen per plakkaat knellende verbodsbepalingen uitgevaardigd die een strenge ketening van de vrijheid van kritische meningsuiting over koning, kerk en ander gezag tot doel hadden – en in de aanloop naar het beroemde landjuweel van het jaar daarop, konden rederijkers en andere (taal)kunstenaars kennis maken met de onprettige consequenties daarvan.⁵⁸ Even daarvoor, in 1558, was Frans Fraet, een bekende rederijker maar ook boekdrukker en uitgever, nog op de Grote Markt onthoofd vanwege de verspreiding van hervormingsgezinde boeken. In deze hectische periode leeft en vertaalt Gillis.

Zoals eerder opgemerkt hangt de populariteit van de Stoa traditioneel samen met maatschappelijke onrust, chaos en onzekerheid. De Stoa biedt troost in bange tijden.⁵⁹ Het is dan ook allerminst verwonderlijk dat in deze periode méér mensen zich aan een stoïsch vertaalstuk wagen. Sterker nog, de eerste helft van de zestiger jaren van de zestiende eeuw laat een plotselinge explosie zien van Stoa-vertalingen in onze moedertaal. Als eerste moeten we hier Dirk Volckertsz. Coornhert noemen. In 1561 brengt hij *Officia Ciceronis*,⁶⁰ dat weliswaar niet puur stoïsch is, maar dan toch wel met name op de Stoa gericht en bovendien als belangrijk doorgeefluik van het stoïsche gedachtegoed wordt gezien (Cicero is wel omschreven als ‘a sympathetic and well-informed outsider’).⁶¹ In 1562 vertaalt Coornhert Seneca’s *Vanden weldaden*.⁶² Ook zijn eerste Boëthius-vertaling (*Die vertroestinghe der wyssheyt*), mag niet ongenoemd blijven; zoals eerder gezegd bevat dit werk van Boëthius belangrijke stoïsche elementen.⁶³

In 1564 verschijnt dan Epiktetus via Gillis’ *Hantboecxken*. En in 1565 vertaalt Cornelis Beresteyn *TGulden boeck* uit het Spaans – een werk gebaseerd op leven, uitspraken en brieven van de stoïsche keizer-filosoof Marcus Aurelius.⁶⁴ Het wordt door de Antwerpse lettersnijder Ameet Tavernier op de markt gebracht.

⁵⁸ Zie bijvoorbeeld Marnef 2003, p. 176-177.

⁵⁹ Zie ook P.H. Schrijvers in Lipsius 1983, p.12.

⁶⁰ *Officia Ciceronis, leerende wat yghelijck in allen staten behoort te doen*, te Haarlem uitgebracht door Jan van Zuren; natuurlijk een vertaling van Cicero’s *De officiis*. De proloog bevat ook Coornherts bekende (en foutieve) reconstructie van de uitvinding van de boekdrukkunst te Haarlem, vanwaaruit de kunst door ontrouwe knechten op slinkse wijze naar Mainz zou zijn gesmokkeld, de stad waar de druktechniek vervolgens verder zou zijn ontwikkeld. Herdrukken in 1589 en 1604.

⁶¹ Kraye 2004, p. 21. Zie voor het stoïsche gehalte van Cicero’s werk bijvoorbeeld Verbeke 1983, p. 14v.

⁶² *Lucius Anneus Seneca Vanden weldaden: leerende den rechten aart van broederlijke liefde, getrouwe vrientschappen ende beleefde huesscheyt*, te Haarlem uitgebracht door Jan van Zuren. Een vertaling door Coornhert van Seneca’s *De beneficiis*. Herduk in 1589.

⁶³ Boëthius, *Die vertroestinghe der wyssheyt, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit Boethius; wt den Latyne verduydischt, unde nu nyen gedruet*, Deventer 1557 (Symon Steinberghen). Het betreft een overzetting van de eerder genoemde Gentse Boëthius uit 1485 in courant en gezuiverd Nederlands. Overigens was Coornhert zelf achteraf zeer ongelukkig met het resultaat en zou hij er later op terugkijken als broddelwerk – grotendeels veroorzaakt door zetfouten van de drukker, maar waarschijnlijk ook ten dele aan Coornhert zelf te wijten, zoals Bonger meldt (Bonger (1978), p. 359). In 1585 – toevallig precies een eeuw na de voltooiing van de Gentse Boëthius? – maakt Coornhert deze smet op zijn blazoën goed met een gloednieuwe en zeer professionele vertaling uit het Latijn.

⁶⁴ *TGulden boeck, uan tleuen ende seyndbrieuen vanden welsprekenden orateur ende keyser Marcus Aurelius*, Antwerpen. Een vertaling van *Libro Aureo de Marco Aurelio* (1528) van Antonio de Guevara, bisschop en hofprediker van Karel V. Het werk bestaat uit twee delen. Het eerste deel

Dat de Stoa-arbeid van deze vertalers in een lange traditie staan betekent niet dat Gillis, Coornhert en Beresteyn mosterd na de maaltijd leveren. Hun receptie van de Stoa heeft heel eigen zwaartepunten en het is interessant om te zien hoe die samenvallen en zelfs interfereren met een aantal contemporaine ontwikkelingen: de ontginning van de Nederlandse taal en de verdere emancipatie van de burger in de Lage Landen.

Om met dat eerste te beginnen, de presentatietechniek van deze nieuwe lichte Stoa-vertalers is duidelijk op andere leest geschoeid. Niet langer wordt stoïsch materiaal in bewerkte, geparafraseerde vorm aangeboden, zoals dat bij Maerlant, de rederijders en nog in 1512 bij Van der Noot gebeurde. De werken van de zestiger jaren zijn ‘echte’ vertalingen, die in professionaliteit niet veel onderdoen voor wat wij tegenwoordig onder vakbekwaam vertaalwerk verstaan. Deze professionalisering houdt gelijke tred met de ontwikkeling van het Nederlands. Veel Lagelanders voelen de wens, en Coornhert is hier wel een buitengewoon goed voorbeeld van, de moedertaal te reinigen van leenwoorden en andere uitheemse, meest Latijnse en Franse smetten. Middelnederlandse equivalenten van niet-Nederlandse begrippen worden – met wisselend succes – ge(her)introduceerd en ook het bedenken van neologismen is niet van de lucht. De proloog van Coornherts *Officia Ciceronis* is zelfs grotendeels aan dit thema van volkstalige zuivering gewijd en geeft in feite weinig inleiding op Cicero (voor dat laatste voegt Coornhert liever twee brieffragmenten van Erasmus bij).⁶⁵ Coornhert roept op *onse sprake te beteren, van vreemde woorden te reynighen, van verdorue te ghenesen, ende met haren eyghen natuerlijcken aert te eeren doort afschuymen, wtmonsteren ende wech bannen vande Latijnsche, walsche ende vreemde woorden*.⁶⁶ Hij prijst Jan van den Werve als degene die met zijn *tresoor der duytscher talen* op passende wijze in actie kwam.⁶⁷

Op zijn beurt stelt ook Gillis zich als professioneel en zakelijk vertaler op. In de (korte) inleiding die hij geeft op de dialoog tussen Epiktetus en keizer Hadrianus en het vraaggesprek tussen Hadrianus en de filosoof Secundus (beiden direct achter het *Hantboecxken* gevoegd) verklaart hij bijvoorbeeld niet te geloven dat deze werken werkelijk van Epiktetus’ hand zijn. Een duidelijk staaltje humanistisch-kritisch uitgeven. Ook verantwoordt hij daar netjes de toevoeging van woorden in de tekst, die onbekende Romeinse gewoonten voor de lezers begrijpelijk moeten maken.⁶⁸

Naast de zuiveringswens wordt vanaf het midden van de zestiende eeuw ook steeds vaker de roep gehoord om een Nederlandse ‘eenheidstaal’, die boven alle regionale taalverschillen een standaard biedt. Ook op dit punt betoont Coornhert zich een groot voorvechter, getuige alleen al de medewerking die hij verleende aan

behandelt Marcus Aurelius’ leven en is grotendeels fictie. In het tweede deel zijn wijze stoïsche lessen opgenomen, via een twintigtal brieven van Marcus Aurelius. Zie bijvoorbeeld Vosters 1985, p. 209.

⁶⁵ Fragmenten van brieven aan Jacob Tutor, pensionaris van Antwerpen.

⁶⁶ *Officia Ciceronis*, p. 6^r. Bovendien herintroduceert hij enkele oude woorden, *die wel goet, maer out duytsch* [namelijk Middelnederlands] *zijn, als zege voor victorie, byspel voor exempel, grondvest voor fundament, grootachtbaerheydt voor authoriteyt*, p. 8^r.

⁶⁷ Bedoeld is Jan van den Werve’s *Den schat der Duytsscher talen: Een seer profijtelyc boeck voor alle de gene: die de Lat. sprake ende meer andere niet en connen, ende bysondere die het recht hanteren*, Antwerpen 1559 (Hans de Laet). Coornhert neemt enkele woorden van hem over, al beseft hij dat die het publiek soms wat ongewoon in de oren zullen klinken.

⁶⁸ Zie *Hantboecxken*, p. G8^v.

Hendrik Laurensz. Spieghels *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ofte vant spellen ende eyghenscap des Nederduitschen taals*, door Plantijn uitgegeven.⁶⁹

Achter de professionalisering van het vertalersvak gaat echter meer schuil dan enkel taalliefde. Het betekent ook dat het geïntendeerde (burger)publiek in staat wordt geacht om zelfstandig primaire teksten van heidense origine te lezen en zelfs de vertaalslag naar de persoonlijke praktijk te maken, zonder aan zachtsturende handen van hulpvaardige vertalers, bewerkers of samenstellers genomen te hoeven worden. Bij Gillis zien we dat heel treffend. In zijn vertaling volgt hij zijn brontekst zo getrouw mogelijk, zonder zich aan eigenmachtige actualisering of verduidelijkende aanpassingen over te geven. Liever laat hij, zoals we zagen, het werk van een proloog voorafgaan die zijn publiek bekendmaakt met doel en functie van de wijsbegeerte en met de hoofdpunten van de klassiek-stoïsche ethiek. Via dit opstapje moet de lezer vervolgens zelf in staat zijn kennis te nemen van de inhoud van het boek – een werkwijze die welbeschouwd niet zo bar veel verschilt van de manier waarop wij tegenwoordig vertalingen van oude teksten graag gepresenteerd zien.

Met deze professionele, ‘volwassener’ benadering hangt ook een andere noviteit voor de Nederlandstalige context samen. Uit alles blijkt dat men niet zomaar ‘lukraak’ stoïsche elementen importeert, maar zich terdege van het bestaan van een aparte en vastomlijnde stoïsche denkschool bewust is,⁷⁰ aan welks zelfstandigheid en (relatieve) eenheid men recht wil doen – ook jegens het publiek. We zien dat dan met name bij Gillis, die de stoïsche levensleer zelfs in een aantal leefregels voor de lezer samenvat. Maar wanneer je de Stoa als (antropologisch-ethische) eenheid presenteert en er niet alleen maar de direct bruikbare elementen aan onttrekt, heb je je opeens ook te verhouden tot de minder makkelijk te verkopen kanten ervan. Dat is óók een dimensie van de eerder besproken moeite die Gillis zich getroost om de pijnpunten met betrekking tot het stoïsche mensbeeld van een plausibele verklaring te voorzien.

In de zestiger jaren van de zestiende eeuw treedt er dus een nieuwe fase in voor het volkstalig omgaan met de Stoa. De Stoa-receptie heeft een volwassenheid bereikt die steunt op de pijlers van een ontwikkeld, zelfzorgend lekenpubliek en een serieuze, humanistische aandacht voor taal en (bron)tekst. Gillis was zich blijkbaar bewust van de nieuwe wind die begon te waaien: als legitimatie voor zijn introductie in de filosofie voert hij de instructienoodzaak aan van *den Leser der Heydenscher philosophen boecken*, van welke boeken er *dagelycx meer in onser talen ouergeset worden, ende van vele seer groot geacht worden*. Hij veronderstelt hier kennelijk een zelfbewust publiek dat zich interesseert voor titels van een niet-christelijk signatuur. Uit het *dagelycx* lijkt bovendien te volgen dat hij het verschijnen van dergelijke heidense vertalingen als een zeer recent verschijnsel ervaart. Instructie geeft Gillis vervolgens zeker, maar daarbij beperkt hij zich tot inleidende informatie en zakelijke verklaring zonder in de tekst zelf in te grijpen. Volkomen in de humanistische traditie wordt de tekst als geheel serieus genomen; Gillis keurt de antropologische positie van Epiktetus niet zonder meer af, maar zoekt een andere interpretatie. Er wordt ook

⁶⁹ H.L. Spieghel, *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ofte vant spellen ende eyghenscap des Nederduitschen taals*; / *uytghgeheven by de Kamer In liefd bloeyende, t'Amstelredam*, Leiden 1584.

⁷⁰ Dit betreft dan weer enkel de antropologie en ethische levensleer van de Stoa. Van de fysische kanten van de stoïcijnse leer lijkt men zich, zoals eerder aangegeven, niet of althans minder bewust. Die kant is ook minder zichtbaar, zeker als men zich beperkt tot de Romeinse stoïcijnen, die in deze periode toch vooral bekend waren. Pas bij Lipsius zou het fundamentele belang van de fysica voor de Stoa (weer) onderkend worden; zie Bouwsma 1975, p. 59.

nergens waarschuwend of belerend de vinger geheven om het publiek op ‘gevaarlijke’ passages opmerkzaam te maken. Dát kunnen zijn lezers zelf wel uitmaken!

Zestiende-eeuws stoïcisme – een ‘geïnspireerde’ herneming

Maar is hiermee de kous af? Op zichzelf vormt de omstandigheid van de gevaarlijke en onzekere periode tussen Hervorming en Opstand een stevige verklaringsgrond voor de behoefte om stoïsche ideeën hernieuwd onder de volkstalige aandacht te brengen. En ook de nieuwe aanbiedingsvorm – professionele vertalingen – wordt genoegzaam verklaard: voortschrijdende emancipatie van de burgerlijke samenleving en het streven naar zuivering en uniformering van de volkstaal.

Toch denk ik dat er inhoudelijk meer te zeggen is. Vindt in de decennia vóór de zestiger jaren geen enkel stoïsch werk zijn weg naar het Nederlandstalig publiek – daarvoor moeten we teruggaan naar de vrije Seneca-bewerking door Van der Noot uit 1512 –, nu wordt de markt binnen enkele jaren overspoeld met uiterst professionele vertalingen met een stoïsche inslag. En na deze explosie blijft het, behoudens herdrukken, weer een tijd stil op het Nederlandstalige Stoa-front. We kunnen dus concluderen dat de volkstalige Stoa-receptie in de periode tussen Reformatie en Opstand zich concentreert in de korte periode tussen 1558 en 1565. Hoe kan deze plotselinge opleving verklaard worden? Mijn suggestie is dat er een inhoudelijke brug te slaan is met het intellectuele achterland van Gillis, Coornhert en Beresteyn: het zestiende-eeuwse spiritualisme, of althans de humanistisch-intellectuele interpretatie daarvan.

Het spiritualisme is een belangrijke en lang onderschatte rode draad in de zestiende-eeuwse geschiedenis van het denken van de Lage Landen en kan worden gezien als één van drie hoofdstromingen van wat wel de radicale Reformatie is genoemd.⁷¹ De stroming, die zijn vertrekpunt vooral in Sebastian Franck en Kaspar Schwenkfeld vindt, kent vele vertakkingen – variërend van losse ‘libertijnse’ individuen tot omvangrijke sekten als het Davidjorisme en Hendrick Niclaes’ beweging van het Huis der Liefde. Centraal is de gedachte van de onmiddellijke verlichting en inspiratie door Gods Geest. De voor ons zieleheil noodzakelijke kennis verkrijgt men niet primair op kerkelijk gezag of door het lezen van de Schrift, maar via een ‘innerlijk licht’, dat direct zicht biedt op goddelijke waarheden. Veel spiritualistische stromingen gaan bovendien uit van de oorspronkelijke eenheid tussen God en mens, zodat de zonde kan worden opgevat als het doorbreken van deze eenheid, ‘an exercising of the individual will at the expense of the single divine will, of the individual understanding at the expense of the single universal understanding’.⁷² Voor de mens komt het nu op wedergeboorte aan, waardoor een proces van spirituele heling op gang kan komen. Vooral spiritualisten in de traditie van de *Theologia Deutsch* zien dit als het begin van een ‘vergoding’, waarvan Christus wel het ultieme voorbeeld is aangezien in hem God mens geworden is.⁷³

Voor de humanistisch georiënteerde zestiende-eeuwer had dit *mainstream* spiritualisme nu niet meteen op alle punten grote aantrekkingskracht. Met name de

⁷¹ De andere twee stromingen zijn het Socinianisme en, waarschijnlijk het meest invloedrijk, de beweging der Wederdopers. De term ‘radical Reformation’ is overigens afkomstig van G.H. Williams (1962).

⁷² Hamilton 1981, p. 8.

⁷³ Hamilton 1981, p. 8.

anti-intellectualistische tendensen van de stroming, die hun wortels in Thomas à Kempis' *Navolging van Christus* zouden hebben,⁷⁴ strookten niet met het humanistische ideaal van *all-round* geleerdheid. Humanisten die zich desondanks tot de stroming aangetrokken voelden, koesterden dan ook intellectualistische interpretaties, waarin kennis en redelijkheid hoger werden aangeslagen.

Onder de geïnteresseerde humanisten bezet Coornhert een belangrijke plaats.⁷⁵ Voor Coornhert is onze natuur niet zó verdorven dat wij *ganselijk onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad*, zoals Calvinisten het rond die tijd begonnen te noemen;⁷⁶ volgens hem is de mens van nature juist tot het goede geneigd. Menselijk kwaad spruit voort uit onverstand of slechte gewoonte en wordt pas zonde zodra men uit 'willend onverstand' (*verwaande onwetenheid*)⁷⁷ handelt. God straft hen die kunnen, maar verzuimen; niet hen die het aan middelen ontbreekt.⁷⁸ Nu mag de mens dan wel tot het goede geneigd zijn, maar om het goede ook daadwerkelijk te doen is wel nodig dat de mens zich – via een wedergeboorte – bewust wordt van zijn inwendig godsvuur, zodat hij *zijn gemoet vindt van godlijcken aert*.⁷⁹ Door middel van een eerlijke zelfkennis moet hij tot zijn eigenlijke (goddelijke) natuur en zo tot 'ware liefde' gebracht worden. Kennis is dus van eminent belang en het is dan ook niet verwonderlijk dat Coornhert de menselijke wil in rationele termen vat; de wil wordt niet door externe factoren gedreven, maar 'laat zich bij het verkiezen en toestemmen raden door de rede, de kennis en het oordeel'.⁸⁰ De rede is een *heerlycken ghawe Godes*, het *voncxken des gemoeds* dat de mens met God verbindt, en is verleend om *te spueren na 'tghoede*. Maar omdat de rede goed of slecht gebruikt kan worden, navenant de juistheid van haar kennis, moet zij geoefend en onderwezen worden. Gebeurt dit goed, dan *werdt de Reden volmaackt, een betemster der hertstochten ende een leydsterre des levens*.⁸¹ De rede heeft aldus een cruciale positie: *Het is de reden waar duer de mensche natuurlyck is gheneghen tot het ghoede en tot dat warachtigh is. Daarwerts wylt zy (als een zeynsteen [kompas] na het noorden) die bestieringhe des menschelycken levens*.⁸² Uit deze ideeënconstellatie komt Coornherts beroemde en beruchte perfectisme of leer der volmaakbaarheid voort; de gedachte dat de mens, zij het langzaam, tot volmaaktheid opklimmen kan.⁸³

De leer van de Stoa vertoont een met Coornherts spiritualisme opvallend vergelijkbare gronddynamiek: de mens heeft via de rede intrinsiek deel aan God (de 'Wereldrede' of Logos), maar laat door onwetendheid zijn oren gewoonlijk hangen

⁷⁴ Hamilton 1981, p. 7.

⁷⁵ Zie bijvoorbeeld De la Fontaine Verwey 1976, p. 219-271.

⁷⁶ Zie de Heidelbergse Catechismus, 3^e zondag, vraag en antwoord 8. De catechismus verschijnt vanaf 1563 in vele drukken en bereikt in dat jaar ook al – vertaald en wel – de Nederlanden.

⁷⁷ D.V. Coornhert, *Zedekunst dat is Wellevenskunste, vermits waarheyds kennisse van den mensche, van de zonden ende van de deughden/ Nu alder eerst beschreven int Neerlandsch*, [s.l.] 1586, Bk. III, iv, 15.

⁷⁸ Zie bv. *Zedekunst*, Bk. I, i, 18.

⁷⁹ Geciteerd in Bonger 1978, p. 183. De bedoelde wedergeboorte is trouwens geen eenmalige gebeurtenis, maar een kwestie van *life long learning*.

⁸⁰ Bonger 1978, p. 187.

⁸¹ *Zedekunst*, Bk. II, ii, 13.

⁸² *Zedekunst*, Bk. II, ii, 14.

⁸³ Terzijde zij vermeld dat hier wel wat kanttekeningen geplaatst kunnen worden. De bedoelde volmaaktheid is niet absoluut en houdt dan ook geen vergoddelijking in, zoals bepaalde andere spiritualistische personen of sekten dat hielden. Bovendien is er voor Coornhert zeker geen sprake van volledige zelfstandigheid in deze voortgang naar het goede: zo is hij duidelijk de mening toegedaan dat Christus onontbeerlijk is voor de wedergeboorte. Zie voor deze punten Bonger 1978, resp. p. 194v. en 183.

naar de passies; via rationele zelfkennis kan de mens echter weer op het schone pad der deugd geraken en al oefenend stapsgewijs tot morele perfectie opklimmen. Het is dus niet zo gek dat Coornhert de Stoa zo welwillend tegemoet treedt; met zijn intellectueel geïnterpreteerde spiritualisme vindt hij in de stoïcijnen veel herkenningpunten.⁸⁴

Nu is het niet mijn doel om het ‘intellectuele spiritualisme’ van de zestiende eeuw neer te zetten als een soort crypto-stoïcisme. Überhaupt wordt de Stoa er in het onderzoek naar het denken van de vijftiende en zestiende eeuw makkelijk met de haren bij getrokken; de kennelijke plooibaarheid van deze oude denkstroming nodigt snel tot gemakzucht uit. Maar dat de Stoa goed in de spiritualistische kraam van denkers als Coornhert te pas kwam, is wel zeker; zeker als men bedenkt dat het spiritualisme in een nogal kwaaiere reuk stond dan de Stoa, welks receptie zelfs in de volkstaal al een lange traditie kende. Het is dus heel goed denkbaar dat juist Coornherts spiritualistische inborst hem tot vertaling van stoïsch georiënteerd materiaal dreef. In elk geval vormt het een aannemelijke verklaring voor het enthousiasme waarmee Coornhert de Stoa ter hand neemt en plaatst het zijn vertalingen van Boëthius, Cicero en Seneca tegen een geloofwaardige achtergrond. Laten we ook niet vergeten dat precies deze drie werken Coornherts *eerste* vertalingen zijn (samen met een gedeeltelijke vertaling van de *Odyssea* in 1561).⁸⁵ Waarom koos hij bijvoorbeeld niet voor Augustinus of een andere kerkvader, wier werk tenslotte de aanleiding was geweest om überhaupt Latijn te leren, ook al was hij de dertig al gepasseerd?⁸⁶

De hypothese dat de Stoa-receptie van de zestiger jaren samenhangt met het intellectueel-spiritualisme krijgt nog meer reliëf als we bezien hoe de kaarten bij de twee andere vertalers zijn verdeeld. Helaas is er over Gillis en Beresteyn veel minder bekend dan over Coornhert. Wat ook weer niet wil zeggen dat we met lege handen staan. Integendeel: het lijkt wel zeker dat beide vertalers zich in een spiritualistisch milieu ophielden.

Van Marcus Antonius Gillis (van Diest) weten we bitter weinig. Biografisch materiaal is summier en de studie van zijn werk beperkt zich hoofdzakelijk tot letterkundig ‘vergelijkend-waren-onderzoek’ van technische aard. We weten dat hij zoon was van Gillis (Aegidius) Coppens van Diest (ca. 1496-1572?), die vanaf 1533 lid was van het Antwerpse Sint Lucas-gilde voor kunstenaars en kunstambachtlieden en in de Scheldestad als *Boeckprintere* werkzaam.⁸⁷ Clair rekent pa tot de belangrijkste boekdrukkers van Antwerpen ten tijde van Plantijns entree (rond 1555)⁸⁸ en zijn fonds laat dit ook wel zien: tussen circa 1539 en 1573 produceert Gillis van Diest vele boeken over vele onderwerpen en in verschillende talen.⁸⁹ Met

⁸⁴ Ook vindt men bij Coornhert de klassiek-stoïsche morele driedeling der dingen in goed, slecht en indifferent – waarbij de indifferente (‘middelbaere’) dingen ‘van selfs den hebber niet baten, noch den ontbeerder niet quader en maeckt’. Zie Bongers 1978, p. 185. De kritiek die Coornhert ook op de Stoa had (ja, op wie had de eigenzinnige Hollander nu géén kritiek!) wordt hier buiten beschouwing gelaten.

⁸⁵ *Deerste twaelf boecken Odysseæ, dat is de dolinghe van Vlysse,/ bescreuen int Griecx door den poet Homerum ...; nv eerstmael wten Latijne in rijm verduytscht door Dierick Coornhert*, Haarlem 1561 (Jan van Zuren).

⁸⁶ Zie bv. Bongers 1978, p. 26.

⁸⁷ Zie Olthoff 1891, p. 21 & 25; Hoppe 1948, p. 213. Voor de gegevens over de Gillissen en het Sint Lucas-gilde zie ook Rombouts 1864-1876 en wel de jaren 1533 (p. 120, incl. noot 3), 1572 (p. 248) en 1573 (p. 251).

⁸⁸ C. Clair 1960, p. 17v.

⁸⁹ Zie bv. De Reiffenberg 1848, tome V, p. 441v.; Olthoff 1891, p. 25.

Plantijn zou Gillis senior bij geval wel hebben samengewerkt maar de hoedanigheid van die samenwerking blijft in duisternis gehuld.⁹⁰

Zoonlief, om wie het ons nu te doen is, trad pas in 1572 als meesterzoon tot het Sint Lucas-gilde toe (of moeten we ‘Antony van Diest’ inderdaad als Marcus Antonius’ broer zien, zoals Olthoff het wil?).⁹¹ Hij mocht zich een jaar later vrijmeester noemen en verkreeg in 1574 of 1575 koninklijk drukmandaat.⁹² Maar vóór die tijd was hij hoogstwaarschijnlijk al in de drukkerswereld werkzaam (in zijn vaders werkplaats?) en in ieder geval als vertaler actief.⁹³ In die laatste hoedanigheid onderhield hij interessante relaties met Plantijn. Gillis zal de aartsdrukker ongetwijfeld via zijn vader hebben gekend; is denkkelijk ook door deze als vertaler bij de grote drukker geïntroduceerd. Hoe het ook zij, in 1566 betaalt Plantijn Gillis 27 florijnen en nog een handvol stuivers voor de vertaling van een bundel emblemata van Sambucus (meteen de eerste Nederlandstalige uitgave van het genre).⁹⁴ Maar al eerder, in de nazomer van 1564, had Gillis een voorschot van Plantijn ontvangen ‘sur la traduction en flameng’ van het Sambucus-werk.⁹⁵ De contacten met Plantijn dateren dus van tenminste vóór september 1564, het jaar waarin Gillis’ Epiktetus-vertaling gereed komt.

In 1567 levert Gillis vervolgens een vertaling van Hadrianus Junius’ emblemabundel.⁹⁶ Reeds in 1565 heeft Plantijn contact met de auteur over de vertaling van deze bundel, waarbij Junius zich voorstander toont van Coornhert. Om onduidelijke redenen kiest Plantijn echter voor Gillis. We kunnen dus concluderen dat Gillis en Plantijn in de jaren direct na Gillis’ stoïsche vertaalwerk op zijn minst een intensieve zakelijke relatie onderhielden, waarbij het zeker niet onwaarschijnlijk is dat de twee elkaar al geruime tijd eerder kenden.

We moeten er natuurlijk rekening mee houden dat een succesvol zakenman als Plantijn een zeer uitgebreid netwerk van relaties bezat, zodat het blote feit van een zakelijk contact in eerste instantie niet meer hoeft aan te geven dan de zakelijkheid van dat contact zelf. Maar de persoon van Plantijn biedt ons wel een zeer lonkend perspectief. De Antwerpse drukker had namelijk bemoeienis met de oprichter en leider van het Huis der Liefde: Hendrick Niclaes. Deze spiritualistische beweging kende in de zestiende eeuw een behoorlijke aanhang en toen die in de Nederlanden verminderde, hebben de familisten (naar het Engelse *Family of Love*) met name aan

⁹⁰ Voet 1980-1983, dl. II, p. 1281, noot 2.

⁹¹ Zie Olthoff 1891, p. 25.

⁹² Olthoff spreekt van Gillis’ vrijmeesterschap (Olthoff 1891, p. 25); uit de Liggeren (de archieven van het gilde, zie Rombouts 1864-1876) blijkt dat echter nergens. Voor het koninklijk mandaat, zie *The Library* III (1948), afl. 3, p. 213. Er is mij geen drukwerk bekend onder de naam van zoon Gillis; werkte hij met zijn vader samen? En hoe ging dat dan na diens dood?

⁹³ Het voorwoord van zijn Isocrates-vertaling wijst daar op: zie *Isocratis vermaninghe tot Democritum*, Antwerpen 1564 (Jan van Waesberghe), p. A2^r, waar Gillis ons meedeelt zowel uit liefde voor de ‘Letteren’ als ‘van mijnder officien wegen’ met vele geschriften in aanraking te komen. Boas houdt het erop dat hij als corrector werkzaam was, wat meteen verklaart hoe hij bepaalde klassieke werken in vroeg stadium onder ogen kreeg. Zie Boas 1918, p. 300.

⁹⁴ *Emblemata I. Sambuci/ In Nederlantsche tale ghetrouwelick overgheset*, Antwerpen 1566. Zie Voet 1972, p. 289, noot 2; Voet 1980-1983, dl. V, p. 2037, noot 3. Zie voor een bespreking van deze vertaling Porteman 1993, p. 158-164.

⁹⁵ Zie Voet 1980-1983, dl. V, p. 2037 (nr. 2173). Vgl. Voet 1972, vol. 2, p. 289, noot 2.

⁹⁶ *Emblemata Adriani Iunii Medici/ overgheset in Nederlantsche tale*, Antwerpen 1567. M. Rooses verzorgde een moderne herdruk, zie Rooses 1902.

de overzijde van het Kanaal nog wel invloed gehad (naar verluid tot in kringen dicht rond Elizabeth I).⁹⁷

Te Antwerpen ontstond vanaf het midden van de jaren vijftig een opvallende aanhang van het Huis; opvallend niet zozeer naar aantal, maar naar de grote onafhankelijkheid waarmee zij zich tot de sekte en haar leider verhiel. Plantijn en zijn spiritualistische geestverwanten hebben altijd een zekere afstand tot Hendrick Niclaes in acht genomen. Niclaes' leerstuk van zijn absolute leiderschap kon op weinig Antwerpse bijval rekenen en ook van zijn ideeën over de strakke Huishiërarchie werd met reserve kennis genomen. Terecht spreekt Hamilton voor de Antwerpse context van familisten dan ook liever van een beweging dan van een sekte.⁹⁸ Niclaes' 'opvolger' Hiël (Hendrik Jansen van Barrevelt) stelde zich in dezen veel minder megalomaan op en wist zich zo te verzekeren van de sympathie van de Antwerpse kring, die daartoe Niclaes de rug toekeerde. Maar dat laatste speelt pas in 1572, als het Huis der Liefde een scheuring beleeft.

De 'Antwerpse kring' hield in grote lijnen Niclaes' spiritualistische leerstukken, maar combineerde die vrijelijk met de humanistische inborst van haar 'leden'. De Antwerpenaren huldigden zo intellectuele varianten van Niclaes' spiritualisme: Plantijn was bijvoorbeeld niet zozeer op zoek naar een spiritueel-religieuze leidraad, maar naar een 'ethische code' die, gegrondvest op christelijke waarheid maar buiten de kerkelijke instituties om, als handzame wegwijzer dienst zou kunnen doen op het dagelijkse pad des levens.⁹⁹ Een koppeling met de Stoa, of preciezer: het christelijk neo-stoïcisme, wordt al door Marnef en ook door De la Fontaine Verwey gesuggereerd, maar helaas nauwelijks uitgewerkt.¹⁰⁰

Het zal wel nooit duidelijk worden wie nu precies tot de Antwerpse kring van sympathisanten hebben behoord. Vrijages met spiritualistische stromingen golden in die tijd niet bepaald als aanbeveling, zodat geheimhouding eerder regel dan uitzondering was. Plantijn wordt toch wel gezien als de spil, en zijn contacten met Niclaes gaan minstens tot de vijftiger jaren terug, ook al blijft duister in hoeverre zijn enthousiasme, dat toch al relatief van aard was, mede door zakelijke belangen jegens Niclaes werd geïnspireerd. Plantijn kan namelijk lange tijd beschouwd worden als de vaste drukker van de bepaald niet onbemiddelde Niclaes; Plantijn was, zagezegd, Huisdrukker.

Steevast wordt ook de beroemde cartograaf Abraham Ortelius in de Antwerpse portrettengalerij van het Huis opgenomen.¹⁰¹ Ortelius is met name bekend van zijn *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), een baanbrekende atlas die kaarten van de gehele wereld op overzichtelijke wijze aanbood en vele malen werd herdrukt. Niemand minder dan Gillis senior is als drukker en uitgever intensief betrokken geweest bij de Ortelius' *Theatrum*; van 1570 tot 1573 produceert hij de succesvolle kaartenverzameling. Later komt de productie in handen van Plantijn. Dat Gillis junior de cartograaf in de zestiger jaren al goed kende, is wel zeker: in zijn voorwoord bij de Sambucus-vertaling eert hij hem met een gedicht en in zijn Junius-vertaling heeft hij

⁹⁷ Zie bijvoorbeeld MacCulloch 2003, p. 209; De la Fontaine Verwey 1976, p. 259v.

⁹⁸ Hamilton 1987, p. 87; vgl. Marnef 1996, p. 272.

⁹⁹ Hamilton 1981, p. 65.

¹⁰⁰ Marnef 1996, p. 272; De la Fontaine Verwey 1976, p. 249-250.

¹⁰¹ Hamilton 1981, p. 70.

het zelfs over de *ingenieusen ende gheleerden Cosmographen Abraham Ortels, mijnen bysonderen goeden vriend*.¹⁰²

Wie trouwens bij dit cartografisch verbond ook weer opduikt is Peter Heyns, de *beminde Vrient* waaraan onze Gillis het voorwoord van zijn *Hantboecxken* richtte en met wie hij zo vruchtbaar over de Stoa en de aard van de filosofie *tsamen gesproken* had. Hij verzorgde in 1571 een Nederlandse tekst voor Ortelius' atlas.¹⁰³ Heyns lijkt trouwens geen familist geweest te zijn; zijn vriendschap met Ortelius bracht de laatste in 1586 zelfs nog in problemen met de autoriteiten, toen die hem ervan verdachten met Heyns' overtuigde calvinisme gemene zaak te maken.¹⁰⁴ Heyns zelf vluchtte daarop naar Delft.

Naast Plantijn en Ortelius worden in de literatuur nog wel anderen tot de Antwerpse 'Huis-sympathisanten' gerekend (waaronder pikant genoeg ook de grote Lipsius), maar van relaties tussen hen en Gillis is mij uit het schamele biografische materiaal niets gebleken.

De persoon van Coornhert zweeft als een soort satelliet om deze Antwerpse kring heen. Hij heeft de Antwerpse humanisten geregeld bezocht en wordt nog in de zestiger jaren door Plantijn gestimuleerd om tot het Huis toe te treden. Tevergeefs, want Coornhert, die Niclaes vanaf 1555 verschillende malen in Haarlem onderdak bood maar na aanvankelijke bevlogenheid gaandeweg meer kritiek op de sekteleider ontwikkelde, wilde tot elke prijs zijn onafhankelijkheid bewaren. Coornherts relatie met Niclaes is geen succes geworden; in de jaren tachtig zou Coornhert zelfs fel tegen hem van leer trekken in een aantal boeken, die aan duidelijkheid over zijn pijnpunten weinig te wensen over lieten. Gillis moet Coornhert trouwens gekend hebben, of in ieder geval zijn (vertaal)werk, want hij verwijst naar diens Cicero-vertaling in het voorwoord van *Isocratis vermaninghe tot Democritum*.¹⁰⁵

De grote vraag is nu of Gillis niet alleen zakelijk, maar ook 'geestelijk' bij Plantijns spiritualistische kring betrokken was. Wel, om te beginnen en voor wat het waard is: ik heb niets gevonden wat pleit *tegen* betrokkenheid van zo'n karakter. Maar de informatie over Gillis is zó beperkt dat we daar natuurlijk geen ferme conclusies aan mogen verbinden. In algemene zin leiden de biografische onderzoekingen naar Gillis' vermeende betrokkenheid bij het Huis der Liefde uiteindelijk tot onzekere resultaten. De conclusie moet steeds weer zijn: we weten het simpelweg niet. Maar we kunnen er niet omheen dat Gillis langdurig opereert in een humanistisch georiënteerde omgeving die wordt gedomineerd door persoonlijkheden met een sterk spiritualistische inslag.

Als we het over een inhoudelijke boeg gooien, kunnen onze vermoedens versterkt worden. In Gillis' proloog kunnen namelijk belangrijke punten van overeenkomst met intellectueel-spiritualistische denklijnen worden gevonden. De rede is voor Gillis synoniem met *waerheyt, de Godlycke openbaringhe ende kennisse en die Godlycke Wet int herte gheschreuen* (A6^r). Maar de rede is verduisterd door aangeboren neigingen, slechte gewoonte en slechte opvoeding (A5^v) en heeft daarom verkeerde oordelen over *Godlycke dinghen*. Deze verduistering kan worden doorbroken door *inwendigher verlichtinge*, waardoor de mens tot zelfkennis komt

¹⁰² Zie voor het gedicht *Emblemata I. Sambuci*, p. 10. Het gedicht is gericht aan een anonieme 'vrient', maar Boas heeft ontdekt dat hier Ortelius aangesproken moet zijn. Voor 'Cosmographen Abraham Ortels', zie *Emblemata Adriani Iunii Medici*, p. A2^r.

¹⁰³ Zie bijvoorbeeld *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek (NNBW)*, dl. II, kol. 575.

¹⁰⁴ Hamilton 1981, p. 71; *Nationaal biografisch Woordenboek*, dl. 15, kol. 339.

¹⁰⁵ *Isocratis vermaninghe tot Democritum*, Antwerpen 1564 (Jan van Waesberghe), vert. M.A. Gillis, A3^v.

(A8^v). Zo leert hij ook God kennen: *Aldus kentmen God deur de Redene, mer niet sonder God, dat is, niet sonder sijn hulpe ende verlichtinghe*. Vervolgens kan de mens de passies doden en het pad der deugd betreden, met Gods *pant der liefden* in het herte geschreven (B1^r).

Nog fraaier wordt de zaak als we dit combineren met wat Gillis elders – namelijk in het voorwoord tot *Isocratis vermaninghe* – over het cruciale moment van het dóórbreken van zelfkennis te berde brengt. *Wijsheyt* staat daar te boek als de primaire deugd waaruit de andere kardinale deugden (rechtvaardigheid, vroomheid en matigheid) voortvloeien (A3^v). Zonder deze primaire deugd kunnen de andere deugden niet als deugd bestaan, omdat zij dan niet uit *rechten verstande ende oordeelen gesproten* zijn. Het bereiken van wijsheid is allerm minst een lastige exercitie, want, zo verklaart Gillis zich hier nader, de nodige instrumenten daarvoor (‘verstand, memorie, redene’) hebben we al in huis (A4^r); ze hoeven als het ware alleen maar geactiveerd te worden. En dat gebeurt door de kennis die we vergaren, met name in wat we horen en lezen. Vandaar dat Gillis ook van *natuerlycke wijsheyt* kan spreken. Gillis huldigt hier dus een rationele, puur op kennis gerichte visie op het deugdelijke leven: *ghelijck om tot gheleertheyt te comene het aldernootsakelijcste is, te verstane datmen [= wat men] leest: also oock om deuchden te vercrijgene, het principaelste is, te doene tghene datmen verstaet*.¹⁰⁶ Nu geen spoor van fundamentele *crancheyt ende onvermogh*en van mens en rede, zoals Gillis dat in het *Hantboecxken* zo hartstochtelijk predikte! Het zou goed kunnen dat we hier een vinger kunnen leggen op intellectueel-spiritualistische *gheneychtheden* van Gillis.

Rest ons de derde vertaler – Cornelis van Beresteyn – en in zijn geval lijken we jammerlijk het woud van wilde speculatie te worden ingedreven. Hier dienen zich namelijk slechts biografische steunpunten aan. En kan Gillis in biografisch opzicht nog aan de kring van Antwerpse humanisten-spiritualisten gekoppeld worden, vanuit Beresteyns gegevens kunnen maar twee smalle bruggen naar het spiritualisme worden geslagen. Mijn eerste steunpunt is dat Beresteyn op buitengewoon vriendschappelijke voet stond met Coornhert, over wiens spiritualisme we al uitgebreid gesproken hebben.¹⁰⁷ Ten tweede kunnen we ons laten leiden door de persoon van de drukker van Beresteyns *T Gulden boeck*: Ameet Tavernier. Geschoold door de beroemde Joos (of Joes) Lambrecht te Gent, groeide Tavernier uit tot invloedrijk letterontwerper, -steker en -gieter. Het bekendst is hij misschien wel vanwege het uitzonderlijk mooie civilité-font, dat is afgeleid van het Vlaamse klerkenhandschrift en in de Nederlanden jarenlang een goede verspreiding kende.

Tussen ongeveer 1550 en 1570 was Tavernier in Antwerpen werkzaam en het is aannemelijk dat hij veel van de hier besproken figuren kende, in ieder geval in de zakelijke sfeer. Met Plantijn heeft hij tijdens zijn hele Antwerpse tijd contacten onderhouden.¹⁰⁸ De laatste was zeer te spreken over de capaciteiten van de lettersnijder en uit onderzoek is gebleken dat hij Taverniers letters gebruikte bij een goed deel van zijn vroege productie. Maar ook daarna bleven de contacten hartelijk van karakter en nog in 1570 stelt Plantijn Tavernier aan als assistent bij zijn werk als controleur van Nederlandse drukkers, waartoe Plantijn door niemand minder dan Philips II zelf was aangesteld.¹⁰⁹ Maar Tavernier had ook lopende typografische

¹⁰⁶ *Isocratis vermaninghe*, p. A5^r.

¹⁰⁷ Zie *NNBW*, dl. X, kol. 41-42.

¹⁰⁸ Zie bv. Voet 1972, dl. II, p. 68.

¹⁰⁹ Sabbe 1923, p. 166. Het ging hier om controle van vakbekwaamheid en orthodoxie van drukkers. De ironie wil dat juist Plantijn, als ‘prototypograaf’ aangesteld, zelf geen orthodox katholiek was.

zaken met Gillis Coppens van Diest, pa dus, en was met hem in 1566 zelfs bij een pamflettenrel betrokken die hen met een aantal andere drukkers tot voor de markgraaf bracht.¹¹⁰ Een andere zakenpartner was Jan van Zuren, die te Haarlem een drukkerij dreef samen met Coornhert.¹¹¹ Nog sterker: Coornherts *Officia Ciceronis* is in een fraai Saint-Augustin-type gedrukt, gesneden door Tavernier!

Hoe interessant dit ook allemaal is, als overtuigend bewijs voor spiritualistische belangstelling bij Beresteyn kan het bezwaarlijk dienen. Maar met het feit dat Beresteyn aan de spiritualist Coornhert en, zij het indirect via Tavernier, aan de Antwerpse kring van het Huis der Liefde verbonden kan worden, blijft de mogelijkheid voor inhoudelijke betrokkenheid bij het spiritualisme nadrukkelijk open.

Enkel bij Coornhert is er een duidelijk verband tussen spiritualisme en Stoa-georiënteerd vertaalwerk. Bij Gillis is het aannemelijk, terwijl het bij Beresteyn zou kunnen. Dit resultaat is natuurlijk niet helemaal bevredigend, maar het geeft wel een spannend perspectief. Het intellectueel geïnterpreteerde spiritualisme vertoont in ieder geval fundamentele overeenkomsten met het denksysteem van de Stoa. Het gaat dan met name om de rede als contactpunt met het goddelijke en om een *conditio humana* die de slag van rationele zelfkennis behoeft om uit het moeras van de passies en op de weg naar een bereikbare volmaaktheid te geraken. Bovendien raakte het vertalen van stoïsch (getint) klassiek werk in de zestiger jaren opeens in zwang in een humanistisch-spiritualistische omgeving. Wie zou dan niet zeggen dat dit spiritualisme de context vormt waarin het stoïcisme in deze periode werd geactualiseerd?

Slotbeschouwing

In de loop van dit artikel is een tweetal ‘conclusie-clusters’ ontwikkeld. Enerzijds de situering van Gillis’ *Hantboecxken* en andere stoïsch-georiënteerde vertalingen in de volkstalige Stoa-traditie. Anderzijds de meer speculatieve, maar tegelijk ook spannender exercitie van de koppeling van dit stoïsche vertaalwerk aan het zestiende-eeuwse spiritualisme.

Het Nederlandstalige Stoa-streven van Gillis, Coornhert en Beresteyn staat in een lange traditie. Een traditie die zich ontwikkelt, want steeds wordt de Stoa voor het eigentijdse karretje van de geldende actualiteit gespannen. Bestaande elementen blijven hierbij vaak bewaard, maar nieuwe, eigentijdse elementen worden toegevoegd. De Stoa blijkt zich uitstekend te lenen voor exploitatie en adaptatie ten bate van de stedelijke ontwikkeling in de Lage Landen. In deze traditie bezetten onze vertalers een eigen positie door een nieuwe, volwassener houding ten opzichte van tekst, taal en publiek tentoon te spreiden.

De periode vanaf Maerlant overziend, wordt ook een ontwikkeling zichtbaar die hierboven nog niet expliciet werd benoemd; er vindt namelijk een interessante beweging plaats op het gebied van de visie op de rede en haar werkveld. In grote lijnen kan men zeggen dat het bereik van de rede steeds groter wordt. Tot de vijftiende eeuw is de rede het noodzakelijk instrument om jezelf in bedwang te houden en tot een goede levenshouding te bewegen. Redelijke controle, maat houden

¹¹⁰ Zie Sabbe 1923, p. 168; wijst Olthoff 1891, p. 25 op dezelfde gebeurtenis?

¹¹¹ Sabbe 1923, p. 169.

en strakke onderwerping van de affecten staan allemaal in het teken van het ordenen van de interne processen en motivaties. De eigen attitude moet gemodelleerd worden naar de eisen die God en wereld aan de mens stellen. Tijdens de vijftiende eeuw echter wordt de redelijke receptuur ook steeds vaker op Fortuna toepasbaar geacht. Met de menselijke ratio moet nu niet alleen de mens zelf beheerst worden maar kan men ook het lot te lijf, om het op deze wijze onschadelijk(er) te maken. In de zestiende eeuw tenslotte, breidt de werkzaamheid van de rede zich nog verder uit. Het recept van de rede wordt nu ook voorgeschreven om beslissende stappen naar God, geluk en het goede te kunnen zetten. Voor Coornhert is het menselijk gemoed, waarvan de rede de essentie uitmaakt, *hemelsch en als een sterreken [dat] zyn licht ontfangt uyte goddelycke zonne*.¹¹² De rede, het goddelijke *voncxken des gemoeds*, is het aangewezen middel om goed en zalig te worden: *Zy is den mensche verleent omme door haar onderzoek te spueren na 'tghoede, op dat (...) de mensch het ghoele doort stadigh wel leven verkrygen, door ghoeidheyds verkrygen ghoele worden, ende doort ghoele worden zaligh wezen zoude*.¹¹³ De rede is *'tlicht of de wet der naturen*, die de hartstochten bestuurt maar bovendien gehoorzaamheid aan God leert en het liefhebben van de naaste als jezelf. Dat kan zij doen omdat zij op het *ware eynde* van het goede is gericht, namelijk God, *alder ghoele fonteyne ende de ghoeidheyde zelf*.¹¹⁴ Zo is de rede de *klare spiegel zelf inde welcke de zonne des eeuwighen ghemoeds* [namelijk God] *zyn zelfs beelde zonder middel* [dus: onmiddellijk] *glanset*. De mens heeft via de (juist afgestelde) rede direct contact met God.

Voor Gillis is de rede een goddelijke openbaring en kennis; de goddelijke, in het hart geschreven wet. Door de rede kan men God kennen. Het goede en het geluk verkrijgt men door *te doene tghene datmen verstaet*.

In het licht van de volkstalige Stoa-traditie zijn dit ferme uitspraken, van auteurs die duidelijk een uitgebreider register bespelen dan eerder het geval was. Het idee dat de rede hoegenaamd geen geloof meer van node heeft is een stap te ver, maar de weg naar de goddelijke domeinen wordt wel op een (voor de Nederlandstalige context) nieuwe manier geopend en daarin heeft de rede een opvallend centrale taak.

Houdt deze ontwikkeling hierbij halt? Als onze tweede stap juist is en we het stoïsche redelijkheidsoffensief terecht aan het zestiende-eeuwse spiritualisme koppelden, ligt er een interessante weg open naar de zeventiende eeuw. Er loopt immers, zoals Andrew Fix overtuigend heeft aangetoond, een lijn van het spiritualisme van de zestiende eeuw naar het zeventiende-eeuwse radicale rationalisme, 'a stormy spiritual journey from faith to reason'.¹¹⁵ En inhoudelijk heeft deze lijn precies te maken met de rede en haar bereik in relatie tot God en waarheid. Ons verhaal stopt dus misschien niet met Gillis, Coornhert en Beresteyn, maar opent ook een deur naar een tijdperk waarin het denken een nog radicaler vorm zou aannemen. Daarmee zou de zestiende eeuw zich, niettegenstaande haar eigenstandigheid, ook laten interpreteren als belangrijke motor en voorbereider van latere revoluties in het denken. De zestiende eeuw: die boeiende smeltkroes van oud en nieuw.

¹¹² *Zedekunst*, I, ii, 5.

¹¹³ *Zedekunst*, II, ii, 10. In dit hoofdstuk over de rede (II, ii) worden door Bruno Becker, die de *Zedekunst* in 1942 ongewijzigd heruitgaf, via het notenapparaat parallellen getrokken met Seneca en Cicero.

¹¹⁴ *Zedekunst*, II, ii, 21.

¹¹⁵ Zie Fix 1991. De lijn loopt van Schwenkfeld en Franck, via Coornhert naar Adam Boreel, Galenus Abrahamsz. en zelfs Jarig Jelles en Pieter Balling, goede bekenden van Spinoza. Zie bijvoorbeeld p. 41v., 86v. Voor het citaat zie p. 23.

Summary

In the early 1560s a sudden explosion of Dutch translations of antique Stoic material occurred as D.V. Coornhert, M.A. Gillis and C. Beresteyn vernacularized Cicero, Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius. To be sure, the appearance of Stoic ideas in the vernacular was not an entirely new phenomenon in the Low Countries. From as early as the 13th century elements of Stoic philosophy occur frequently in vernacular tradition (e.g. in Jacob van Maerlant and the 15th-century rhetoricians). Yet the 16th-century translations differ in both their literary qualities and philosophical hinterland. They are professional, 'literal' translations meant for a public of highly self-conscious, Dutch-speaking laymen, reflecting deep respect for both Dutch language and the Latin source text. There is, however, more to say, as there seems to be a connection between the occurrence of these translations and 16th-century spiritualism, a claim that this article aims to justify on the basis of biographical and contextual argument. Each of the translators can be linked to intellectualised forms of spiritualism, such as the Antwerp circle of Hendrick Niclaes' sect of the Family of Love (Huis der Liefde). Furthermore, the translators' intellectual background as well as the prologues to their translations reflect a certain spiritualist interest. Finally, this article traces interesting developments in the interpretation of 'reason' in (Middle) Dutch tradition. From the 13th to the 16th century, vernacular authors, editors and translators constantly extended the range of reason. At first merely a means for human self-control, reason was later also deemed fit for 'fate-control' (15th century) and was ultimately even prescribed as a means to find God, to obtain the virtuous life and thus to become truly happy (16th century).

Adres van de auteur:

Erasmus Universiteit Rotterdam
Faculteit der Wijsbegeerte
Leerstoelgroep Geschiedenis van de Wijsbegeerte, i.h.b. in Nederland
Burg. Oudlaan 50/ Postbus 1738
NL-3000 DR Rotterdam

Literatuur

Beresteyn, C., *T Gulden boeck, uan tleuen ende seyndbrieuen vanden welsprekenden orateur ende keyser Marcus Aurelius*. Antwerpen 1565. Een vertaling van Antonio de Guevara's *Libro Aureo de Marco Aurelio* uit 1528.

Boas, M., 'De oudste Nederlandsche vertaling van Epictetus' Enchiridion en haar auteur', in: *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal- en Letterkunde* 37 (1918), afl. 4, p. 279-301.

Bonger, H., *Leven en werk van Dirk Volckertsz. Coornhert*. Amsterdam 1978.

Bouwsma, W.J., 'The two faces of humanism; Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought', in: H.A. Oberman (red.), *Itinerarium Italicum. The profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European transformations/ Studies in medieval and reformation thought* 14 (1975), p. 3-60.

Brouwer, R.F.M. (ed.), *De vertroosting van de filosofie* (Boëthius). Amsterdam 2000.

Clair, C., *Christopher Plantin*. Londen 1960.

Coornhert, D.V., *Die vertroestinghe der wyssheyt, tot troest van den bedroeffden raedt vanden onverstandigen und int gemeen tot alder menschen salicheit Boethius; wt den Latyne verduydischt, unde nu nyen gedruet*. Deventer (Symon Steinberghen) 1557.

Coornhert, D.V., *Officia Ciceronis, leerende wat yeghelijck in allen staten behoort te doen*. Haarlem (Jan van Zuren) 1561.

- Coornhert, D.V., *Deerste twaelf boecken Odysseæ, dat is de dolinghe van Vlysse,/ bescreuen int Griecx door den poeet Homerum ...; nv eerstmael wten Latijne in rijm verduyscht door Dierick Coornhert*. Haarlem (Jan van Zuren) 1561.
- Coornhert, D.V., *Lucius Anneus Seneca Vanden weldaden: leerende den rechten aart van broederlijcke liefde, getrouwe vrientschappe ende beleefde huesscheyt*. Haarlem (Jan van Zuren) 1562.
- Coornhert, D.V., *Zedekunst dat is Wellevenskunste, vermids waarheyds kennisse van den mensche, van de zonden ende van de deughden/ Nu alder eerst beschreven int Neerlandsch*. Z.p. 1586.
- Crombruggen, H. van (ed.), *Twee boecken vande stantvasticheyt* (Justus Lipsius). Amsterdam-Antwerpen 1948 (herdruk van de Moretus-editie uit 1584).
- Dolen, H. van en C. Hupperts (ed.), *Epiktetos' Zakboekje. Wenken voor een evenwichtig leven*. Nijmegen 1994.
- Ebbesen, S., 'Where were the Stoics in the Late Middle Ages?', in S.K. Strange – J. Supko (red.), *Stoicism. Traditions & Transformations*. Cambridge 2004, pp. 108-131.
- Fix, A.C., *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton 1991.
- Fontaine Verwey, H. de la, 'The Family of Love', in: *Quaerando* 6 (1976), p. 219-271.
- Gillis, M.A., *Hantboecxken, leerende na der Stoischer filosofen wyse hoe elc in sinen roep gherustelyck leven sal*. Antwerpen (Jan van Waesberge) 1564.
- Gillis, M.A., *Isocratis vermaninghe tot Democritum*. Antwerpen (Jan van Waesberghe) 1564.
- Gillis, M.A., *Emblemata I. Sambuci/ In Nederlantsche tale ghetrouwelick overgheset*. Antwerpen (Chr. Plantijn) 1566.
- Gillis, M.A., *Emblemata Adriani Iunii Medici/ overgheset in Nederlantsche tale*. Antwerpen (Chr. Plantijn) 1567. Moderne herdruk: Rooses, M., *De emblemata van Hadrianus Junius. Herdruk van de Plantijnsche uitgave van de oorspronkelijke houtsneden afgedrukt*. Antwerpen 1902.
- Goris, M., *Boethius in het Nederlands. Studie naar en tekstuitgave van de Gentse Boethius (1485), boek II* (diss.). Nijmegen-Hilversum 2000.
- Hamilton, A., *The Family of Love*. Cambridge 1981.
- Hamilton, A., 'The Family of Love in Antwerp', in: *Bijdragen tot de geschiedenis; Religieuze stromingen te Antwerpen voor en na 1585*, jg. 70 (1987), afl. 1-2, p. 87-93.
- Huizinga, J., *Herfsttij der Middeleeuwen; studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*. Amsterdam 1999.
- Hoppe, H.R., in: *The Library (fifth series)* III (1948), afl. 3, p. 213.
- Janssen, T.H. (ed.), *Dialogen* (van Seneca). Amsterdam 2001.
- Kraye, J., 'Stoicism in the Renaissance from Petrarch to Lipsius', in: Blom-Winkel (red.), *Grotiana (new series)* 22/23 (2001/2002), themanummer *Grotius and the Stoa*, Assen 2004, p. 21-45.
- Lipsius, Justus, *De constantia libri duo: qui alloquium præcipuè continent in publicis malis*. Leiden (Chr. Plantijn) 1584.
- Iusti Lipsi Epistolæ; Pars II: 1584-1587*, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Brussel 1983.
- MacCulloch, D., *Reformation. Europe's house divided, 1490-1700*. Londen 2003.
- Marnef, G., *Antwerpen in de tijd van de Reformatie. Ondergronds protestantisme in een handelsmetropool (1550-1577)*. Antwerpen 1996.

- Marnef, G., 'Rederijkers en religieuze vernieuwing te Antwerpen in de tweede helft van de zestiende eeuw', in: Ramakers, B. (red.), *Conformisten en rebellen. Rederijkerscultuur in de Nederlanden (1400-1650)*. Amsterdam 2003, p. 175-188.
- Maton, J. (red.), *Nationaal biografisch Woordenboek*, 16 dln. Brussel 1964-2002.
- Molhuysen, P.C. (red.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, 10 dln. Leiden 1911-1937.
- Mooij-Valk, S. (ed.), *Persoonlijke notities* (Marcus Aurelius). Amsterdam 2002.
- Van der Noot, Thomas, *Der foertuynen troost*. Z.p., z.j. (c. 1512).
- Olthoff, F., *De boekdrukkers, boekverkoopers en uitgevers in Antwerpen sedert de uitvinding der boekdrukkunst tot op onze dagen*. Antwerpen 1891.
- Oostrom, F. van, *Maerlants wereld*. Amsterdam 1997.
- Pleij, H., *De wereld volgens Thomas van der Noot. Boekdrukker en uitgever te Brussel in het eerste kwart van de zestiende eeuw*. Muiderberg 1982.
- Pleij, H., 'De laatmiddeleeuwse rederijkersliteratuur als vroeg-humanistische overtuigingskunst', in: K. Soever (red.), *Liefde en Fortuna in de Nederlandse letteren van de late middeleeuwen*. Gent 1985, p. 65-95.
- Pleij, H., *De sneeuwpoppen van 1511. Stadscultuur in de late middeleeuwen*. Amsterdam 1988.
- Pleij, H. (red.), *Op belofte van profijt. Stadsliteratuur en burgermoraal in de Nederlandse letterkunde van de middeleeuwen*. Amsterdam 1991.
- Porteman, K., '13 januari 1566: Marcus Antonius Gillis van Diest schrijft, als eerste in het Nederlands, een uiteenzetting over het embleem', in: M.A. Schenkeveld-van der Dussen (red.), *Nederlandse literatuur; een geschiedenis*. Groningen 1993, p. 158-164.
- Reiffenberg, F.A.F.Th. de (red.), *Le Bibliophile Belge*. Brussel 1845-1850.
- Reynaert, J. (red.), *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde*. Amsterdam 1994.
- Rombouts, Ph. (ed.), *De Liggeren en andere historische archieven der Antwerpsche Sint Lucasgilde onder de zinspreuk: Wt ionsten versaemt, Dl. I: Liggeren 1453-1628*. Antwerpen 1864-1876.
- Schrijvers, P.H. (ed.), *Over standvastigheid bij algemene rampspoed* (Justus Lipsius). Baarn 1983.
- Sabbe, M., 'Ameet Tavernier', in: Montagne, V.A. de la (red.), *Het Boek. Tweede reeks van het tijdschrift voor boek- en bibliotheekwezen XII* (1923), 163-176.
- Spiegel, H.L., *Twe-spraack vande Nederduitsche letterkunst, ofte vant spellen ende eyghenscap des Nederduitschen taals;/ uytghegheven by de Kamer In liefd bloeyende, t'Amstelredam*. Leiden 1584.
- Spies, M., 'Rhetoric and Civic Harmony in the Dutch Republic of the Late Sixteenth and Early Seventeenth Century', in: Spies, M., *Rhetoric, Rhetoricians and Poets; Studies in Renaissance Poetry and Poetics*. Amsterdam 1999, pp. 57-68.
- Verbeke, G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*. Washington D.C. 1983.
- Voet, L., *The golden compasses: a history and evaluation of the printing and publishing activities of the Officina Plantiniana at Antwerp*, 2 dln. Amsterdam 1969-1972.
- Voet, L., *The Plantin press (1555-1589): a bibliography of the works printed and published by Christopher Plantin at Antwerp and Leiden*, 6 dln. Amsterdam 1980-1983.

Vosters, S.A., 'Spaanse en Nederlandse literatuur. De wederzijdse invloeden', in: J.-M. Duvosquel/I. Vandevivere (red.), *Luister van Spanje en de Belgische steden 1500-1700*, dl. 1. Brussel 1985, p. 205-224.

Vries, M. de, & E. Verwijs (ed.), *Jacob van Maerlant's Spiegel historiael: met de fragmenten der later toegevoegde gedeelten, bewerkt door Philip Utenbroeke en Lodewijc van Velthem*, 3 dln. Leiden 1863.

Werve, Jan van den, *Den schat der Duytsscher talen: Een seer profijtelijc boeck voor alle de gene: die de Lat. sprake ende meer andere niet en connen, ende bysondere die het recht hanteren*. Antwerpen (Hans de Laet) 1559.

Williams, G.H., *The Radical Reformation*. Londen 1962.